



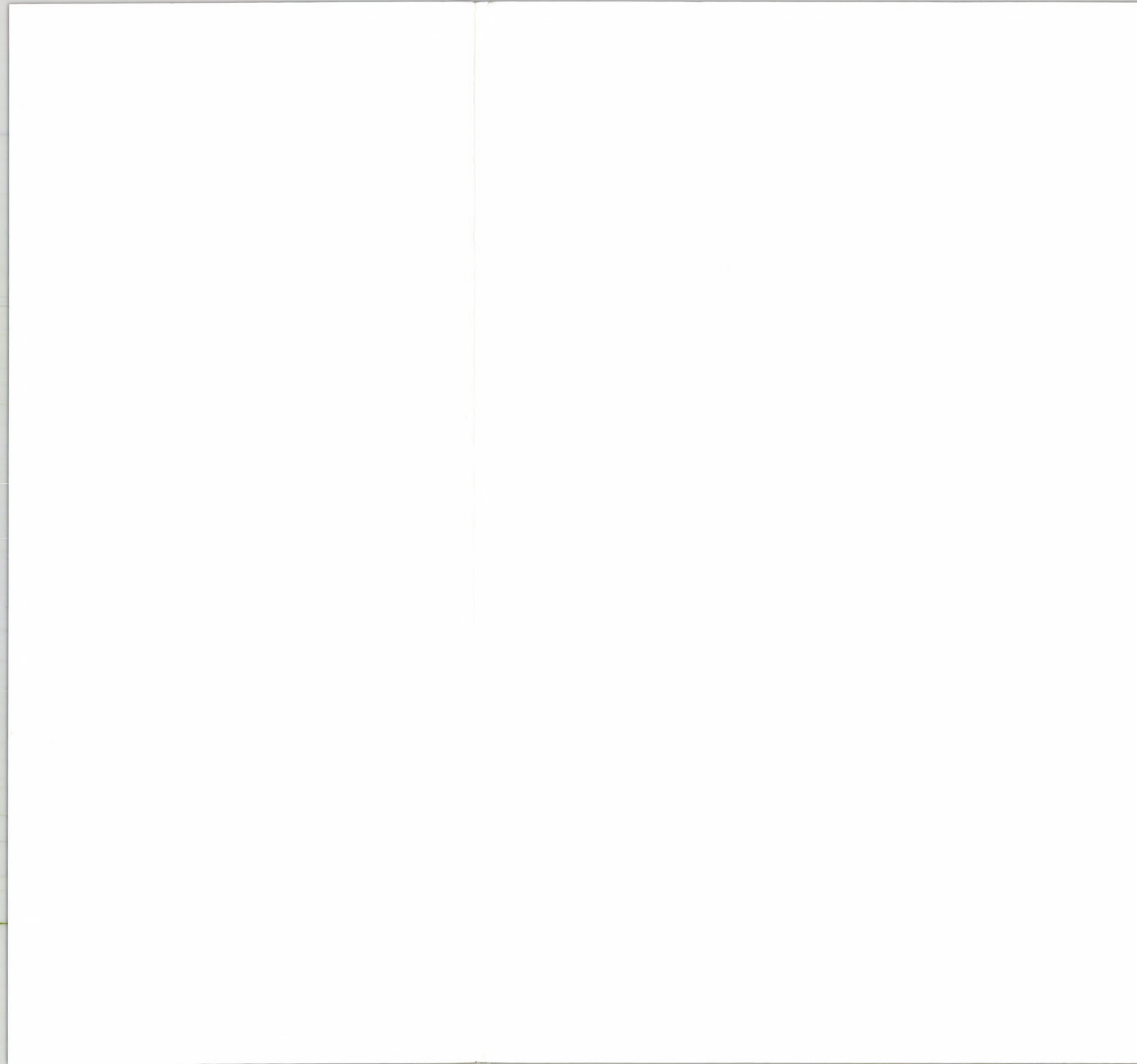
Lázár Kovács Ákos

# Önfeladás és megmaradás

Az értelmiségi csoportokkal foglalkozó kutatások konjunk-túrája után joggal fogalmazódik meg a sajátosan vallásos, az egyházhoz mint intézményhez szabadon kötődő értelmiségi csoport leíró megközelítéséhez alkalmazandó módszer kérdése. A kötet három szempont érvényesítésével kíván hozzájárulni ehhez az előzetes tájékozódáshoz. Először az általános értelmiségelméletek áttekintésére vállalkozik, majd történeti, szociológiai, illetve teológiai megközelítésben vázolja fel a vallásos értelmiség egy lehetséges elméletét, végül a közelmúlt magyar történelméből vett esetanulmányok elvégzésén keresztül az elmélet alkalmazhatóságát teszi próbára.

A kötet egységét az a meggyőződés biztosítja, hogy a keresztény vallás intellektuális igényű nyilvános képviselője számára maga a keresztény hit konkrét normákat szab.







Lázár Kovács Ákos Önfeladás és megmaradás

Osiris Könyvtár

VALLÁSTÖRTÉNET

Sorozatszerkesztő Gyurgyák János

Lázár Kovács Ákos

# Önfeladás és megmaradás

Vallásos értelmiség Magyarországon  
1948–1991 között



OSIRIS KIADÓ ■ BUDAPEST, 2006



A kötet megjelenését támogatta a Pastorales Fórum (Bécs).

© Lázár Kovács Ákos, 2006

© Osiris Kiadó, 2006

# Tartalom

|                                                                                |    |
|--------------------------------------------------------------------------------|----|
| A nyilvánosság normatív modellje                                               | 7  |
| Felelősség és nyilvánosságigény                                                | 7  |
| A nyilvánosság modelljei                                                       | 10 |
| Intézményesített cselekvési terek                                              | 10 |
| Kommunikáció és tudás                                                          | 12 |
| A harmadik típusú nyilvánosság (a normatív modell)                             | 13 |
| A normatív modell szerinti nyilvánosság strukturális elemei                    | 13 |
| A nyilvánosság jellegzetes jegyei                                              | 13 |
| A nyilvánosság funkciói                                                        | 15 |
| A nyilvános tér előfeltételei és korlátai                                      | 18 |
| Az egyházi nyilvánosság és az értelmiségi egzisztencia az egyházban            | 23 |
| A kritikai nyilvánosság felbomlása mint történelmi alaphelyzet                 | 23 |
| A nem procedurális racionalitás legitimitásigénye                              | 25 |
| A kritikai és felszabadító nyilvánosság mint egyházi alaphelyzet               | 30 |
| Az egyházi nyilvánosság definíciója                                            | 33 |
| A kritikai nyilvánosság mint az egyházi értelmiség közege                      | 36 |
| Az egyházi nyilvános diskurzus sajátos természete                              | 40 |
| Észrevehetőség, hatás, tudás-előfeltétel                                       | 44 |
| Szubjektumszerűség és értelmiségi egzisztencia                                 | 48 |
| A szubjektumszerűség és a kritikai közeg                                       | 48 |
| Az 1930-as évek német teológiai gondolkodása a kialakult történelmi helyzetben | 50 |
| Az abszolút rajongó (Ludwig Müller és az óporosz unió)                         | 54 |
| A szellemi rajongó (Friedrich Gogarten)                                        | 55 |
| A megkéső kritikus (Paul Althaus)                                              | 59 |
| A differenciált együttműködő (Werner Elert)                                    | 62 |

|                                                        |     |
|--------------------------------------------------------|-----|
| A történelmi ideológus (Emanuel Hirsch)                | 64  |
| A nemzeti érdek teologizálói (A Holl-iskola)           | 68  |
| Az értelmiségi önazonosság (identitás) kriteriológiája | 71  |
| Vizsgálati szempontok                                  | 71  |
| A reflektált értelmiségi történelmi kialakulása        | 75  |
| Fichte értelmiség-előadásai                            | 79  |
| A tudás emberének rendeltetése                         | 80  |
| A tudás emberének lényege                              | 82  |
| Újabb kriteriológiai megközelítések                    | 87  |
| Theodor Geiger                                         | 87  |
| Wolf Lepenies                                          | 98  |
| Értelmiségi típusok                                    | 104 |
| Kollektív önazonosság (identitás)                      | 105 |
| Magatartásminták                                       | 109 |
| Vallásos értelmiség                                    | 112 |
| Praxeológiai modellek                                  | 122 |
| Politikai vértanúk                                     | 123 |
| Apokaliptikus lelkipásztorkodás                        | 128 |
| Magyar praxeológiai modellek                           | 137 |
| Előzmények                                             | 137 |
| Újabb modellek                                         | 151 |
| Megzavarodottság – a szocializmus                      |     |
| pszseudonyilvánossága                                  | 161 |
| A létező szocializmus értelmisége                      | 161 |
| Az egyházi pszseudonyilvánosság                        | 179 |
| Apokaliptikusok – A Mindszenty-eset                    | 187 |
| Dezorientáció, avagy a békepapság                      | 197 |
| A Horváth-eset                                         | 204 |
| Idiótátlanítás                                         | 222 |
| Irodalom                                               | 227 |

# A nyilvánosság normatív modellje

## Felelősség és nyilvánosságigény

„A »nyilvánosság« és az ehhez hasonló fogalmak (közvélemény, nyilvános tér és magánszféra stb.) fontos összetevői a modern nyugati társadalmak szemantikájának, [...] ugyanakkor a publicisztika és a mindennapi kommunikáció ezeket a fogalmakat úgy teszi magáévá, hogy gyakran sokértelmű és vitatható értelmezést kapcsol hozzájuk, s így egy rendkívül képlékeny szemantikai mező áll elő.”<sup>1</sup> Ennek okán pedig ajánlatosnak tűnik előbb áttekinteni a „nyilvánosság” kifejezéshez kötődő lehetséges értelmezéseket, s csak ezután belebocsátkozni a nyilvános tér szerkezetének – és közelebből korlátainak – vizsgálatába, annál is inkább, mert a *vallásos értelmiségi egzisztencia* magyarországi második világháború utáni elemzése ezen (képlékeny) nyilvánosságfogalom előterében történik. Vallásosnak tekinthető az a személy, aki hitéletét egy sajátos intézmény (egyház) keretein belül és annak önértelmezésével összhangban gyakorolja. A hívő identitás nem feltétlenül vallásos, habár minden hívő élet része lehet valamiféle gyakorlat, ami a hit irányulása, dinamikája és a hit tárgya közötti viszony fenntartására irányul. Viszont nem minden gyakorlat egyházas is egyben. Ezért dolgozatunkban az egyszerűbb nyelvhasználat érdekében a vallásos – egyházas, illetve a hívő – nem egyházas fogalmakat részleges értelemben szinonimáknak tekintjük, ami azt jelenti, hogy a vallásos – egyházas, illetve a hívő – nem egyházas fogalmak kerülnek azonosságba.

Mielőtt a „vallásos értelmiségi egzisztencia” fogalmának kibontásával foglalkoznánk, előzetesen meg kell tennünk egy vi-

<sup>1</sup> Peters, B.: Der Sinn von Öffentlichkeit. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft 34/1994: Öffentlichkeit, öffentliche Meinung, soziale Bewegungen.* 42–76, 42. A következők kifejtéséhez alapjában ez az írás szolgált vezérfonálul, ezért felosztásait, témafelvetéseit indokolt helyeken átvettük.

szonylag hosszú utat, hogy egyáltalán visszataláljunk abba a (képlékeny) térbe, amit nyilvánosságnak nevezhetünk, majd ebből a térből, ebben a térben értelmezve tekinthetünk (hallgathatunk oda) arra a társadalmi tényezőre, aki „a vallásos értelmiségi egzisztencia”. Ennek a fogalomnak csak akkor van/lehet értelme, ha a nyilvánosság különböző tereiben a fogalom jelentésének egyáltalán valamiféle relevanciája van.<sup>2</sup> A kérdés tárgyalásakor nem lehet eltekinteni attól a tényről sem, hogy az „új humanizmus”<sup>3</sup> kialakulásával újszerű önértelmezések születnek, ezek azonban közösek annyiban, hogy társadalmiságunk lényegi részének tekintik a felelősség vállalását és igényét, olyan társadalom létrehozatalát, „amelyben az számít embernek, aki vállalja a felelősséget az embertestvérekért és a történelem alakulásáért”.<sup>4</sup> Ennyiben a felelősség vállalása szorosan összefügg a nyilvánossághoz való valamiféle viszonyulással, legyen az akár ennek a felelősségnek és nyilvánosságigénynek a korlátozása, akár egy más tartalmú, de szándékoltságában hasonló igénynek társadalmi szintű propagálása.

A szocialista típusú társadalmi berendezkedés időszaka<sup>5</sup> különösen jelentős ennek a csoportnak a megítélésekor. Figyelmünk tárgya ugyanis az az értelmiségi egzisztencia, aki vallásos emberként 1948 és 1991 között Magyarországon élhetett, s mint ilyen saját (vallásos – egyházas) önértelmezésekor igényt tartott és tarthatott arra, hogy számoljanak önértelmezésével, melynek szerves része saját nyilvánosság-fogalma, amely alapján mint vallásos értelmiségi, életét felelős módon élhetőnek gon-

<sup>2</sup> Vö. *Communio et progressio*. In *Egyházi megnyilatkozások a médiáról*. Budapest, 1977, A Magyar Katolikus Püspöki Kar Tömegkommunikációs Irodája – A Magyar Katolikus Újságírók Szövetsége, 22–23. A lelképásztori határozat felhívja a figyelmet arra, hogy a nyilvánosság és a közvélemény kérdésének tárgyalásához szervesen hozzátartozik az egyház legelemibb tapasztalata, amelynek jelentése a szentírási szövegek tanulmányozása során válik nyilvánvalóvá, és amely akár „kommunikációs csődként” is értelmezhető, amennyiben Isten és az ember kapcsolatában törések („zűrzavar”) keletkeznek. (Vö. Ter 4,1–16; 11,1–9.)

<sup>3</sup> Vö. *Gaudium et spes* 55

<sup>4</sup> Uo.

<sup>5</sup> Mindszenty József bebörtönzése, valamint az állam és egyház közötti megállapodás érvénytelenítése közötti időszakot tekintjük e fogalom értelmezéséhez történelmi kiindulópontként (1948–1991). Lásd alább 187–197.



dolta.<sup>6</sup> Azért sem kerülhető el a nyilvánosságfogalom elemzése, mert az *értelmiségi munka hivatásszerű, értelmes szellemi tevékenység*, és mint ilyen *kritikai és önkritikai beállítódás, igény, szükséglet*. Vagyis, ebben az értelemben a vallásos értelmiségi saját vallásos értelmiség- és nyilvánosságfogalmával racionális és kritikai viszonyba hozható kritikai nyilvánosságot igényel és tetelez. Ahhoz azonban, hogy az egyházi értelmiség nyilvánosságfogalmához eljuthassunk, látnunk kell a nyilvánosság fogalmának különböző formáit, hiszen valamiféle közös inerciarendszer szükséges a fogalmak egzakt és következetes használatához, valamint ahhoz, hogy a nyilvánosság tereiben a különböző szereplők megfelelő nyilvánossághoz jussanak, akár csak abban az értelemben is, hogy megpróbálhassák felelősen kifejezni önmagukat, és ennek jogát mások számára is biztosíthassák, ha erre lehetőségük adódik. Mindezt abból a megfontolásból, hogy a közjó előmozdításán fáradoznak. Ebből következően, „mivel pedig ez, vagyis a közjó leginkább az emberi személy tiszteletben tartott jogain és kötelességein nyugszik,<sup>7</sup> azért az örökös a vallásszabadság joga fölött kivétel nélkül feladata a polgároknak, a társadalmi csoportoknak, a közhatalomnak, az egyháznak és más vallási közösségeknek, mindegyiknek sajátos módján, a közjónak való elkötelezettségük nevében”.<sup>8</sup> A közjó fenntartása, melyhez a vallás szabad gyakorlása is szervesen kapcsolódik összefügg tehát a nyilvánosság kérdésével, hiszen a politikai (politikain nem pártpolitikai érdekek érvényesítését, hanem a város-közösség, az állam ügyeiben való felelős, cselekvő jelenlétet értve) életben való felelős részvétel igényének védelme a nyilvánosság különböző területeinek is feladata. „Helytelenek viszont az olyan politikai rendszerek, amelyek hol itt, hol ott, korlátozzák az állampolgári vagy a vallási szabadságot, növelik a politikai szenvedélyek és bűntények áldozatainak számát; a közjó előmozdítása helyett jogtalan előnyöket biztosítanak valamelyik pártnak vagy éppen a vezetőknek.”<sup>9</sup>

<sup>6</sup> Vö. *Gaudium et spes* 59. A kultúra kibontakozásához minden csoportoknak szüksége van a „neki kijáró szabadságra”, „a közjó határain belül”.

<sup>7</sup> Vö. 1Kor 12,4–11.

<sup>8</sup> *Dignitatis humanae* 6

<sup>9</sup> *Gaudium et spes* 73

## A nyilvánosság modelljei

A társadalmi rend leírásán belül a „nyilvánosság” kifejezésnek három fő jelentéstartománya különböztethető meg.

1. Egyfelől a „magánszférával” szembeállítva a „nyilvános” a *társadalmi cselekvés és felelősségvállalás alapvetően eltérő normák szerint rendezett területeinek körülhatárolására szolgál*. A felelősségvállalás különböző módokon történő döntései és elrendezésük valósul meg itt, úgyhogy a körülhatárolás által értelmezhető elkülönülés jön létre a magán- és nyilvános szféra között.

2. A második jelentés nemcsak a *magánszférával, de a „rejtettséggel” is szembeállított szemantikai mozzanatot jelenít meg*, azaz a kommunikációt és a tudást illetően különít el egymástól területeket. A kommunikáció és a tudás vizsgálata lehetőséget ad arra, hogy az elkülönített területek kiadjanak egy rejtett és egy nyilvános területet, ahol mind a kommunikáció, mind a tudás ebben a sajátos szemantikai mozzanatban különül el attól, ami nem ő.

3. A harmadik jelentés mindkét előző értelemhez egyaránt kapcsolódik, és további normatív tartalmakat kapcsol hozzá: a nyilvánosság itt a *kommunikációs cselekvés meghatározott funkciókkal rendelkező szférája*. A nyilvánosság normativitása ebben az összefüggésben a kommunikációs cselekvések, közegek, terek meghatározott funkcióit jeleníti meg, méghozzá ennek a sajátos nyilvánosságértelemnek a megteremtéséhez.<sup>10</sup>

### Intézményesített cselekvési terek

Nem szorul különösebb igazolásra, hogy a nyilvános és a magánjellegű cselekvés és felelősség szférájának megkülönböztetése meghatározó jelentőségű a modern politikai életben. A „nyilvános” és a „magánjellegű” megkülönböztetése egyaránt vonatkozhat különböző cselekvési formákra és intézményes, illetve tartalmi feltételeikre. Megkülönböztetünk például nyilvános – meghatározott kompetenciával és felelősséggel rendelkező – hivatalokat és magánszerepeket. „Ebben a megközelítésben a

<sup>10</sup> Vö. Hölscher, L.: *Öffentlichkeit und Geheimnis*. Stuttgart, 1979.



magánszféra a cselekvés különös rangú szférája, amelyben a társadalom tagjai úgy törekedhetnek céljaik és életterveik megvalósításra, hogy közben *nem* kell alávetniük magukat kollektív döntéseknek, és nem kell igazolniuk magukat a kollektívummal szemben.”<sup>11</sup>

Továbbá: a modern jogállami közösség – nyilvánvalóan ezt is jelenti ebben az összefüggésben a „nyilvánosság” – keretében meghozott döntések nem pusztán annyiban nyilvánosak, hogy mindenki számára kötelező érvényt képviselnek, hanem egyben a közösség érdekeivel összhangban kell meghozni őket. Ennek szinte kézenfekvő vetülete, hogy – az előbbi „kognitív” kontextusban – a modern állam történetében végeláthatatlan viták folynak arról, hol húzódik a határ a magánszféra és a nyilvános szféra, azaz a nyilvánosan szabályozott döntések és a nyilvános kontroll nélkül meghozható döntések között.<sup>12</sup> A kérdés természetesen rendkívül árnyalttá vált azoknak a „szubintézményeknek” a megjelenésével és tekintélyük megnövekedésével, amelyek nem alkotják ugyan részét az állami közösségnek, de hangsúlyozottan a magánszféra fölött állnak, s amelyeknek szerepe lehet ugyan a világpolitika átalakításában, de a felvetődő problémákra nem adhatnak teljes választ: „Vagy talán csak a kétségkívül igen megragadó és számos érdemet szerzett intézményeknek, amilyen például az (emberi jogokért küzdő) Amnesty International, a (szegénység ellen küzdő) Terre des hommes vagy az (ökológiai problémákkal foglalkozó) Greenpeace, kívánjuk lehetővé tenni és biztosítani azt a világpolitikát, amely megőrzi a demokratikus-szabadságközpontú politika elsőbbségét a gazdasággal és a technikával szemben a piacok fokozódó mértékű globalizálódása közepette és a kulturális és kommunikációs iparunk virtuális világában elburjánzó kulturális amnézia idején?”<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Peters: Der Sinn von Öffentlichkeit, i. m. 43.

<sup>12</sup> Gerhards, J.: Politische Öffentlichkeit. Ein system und akteurstheoretischer Bestimmungsversuch. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft 34/1994: Öffentlichkeit, öffentliche Meinung, soziale Bewegungen* 77skk.

<sup>13</sup> Metz, J. B.: Religion und Politik auf dem Boden der Moderne. In Brix, E. – Mantl, W. (Hrsg): *Liberalismus, Interpretationen und Perspektiven*. Wien–Köln–Graz, 1996, 229–243.

A kommunikáció, a megfigyelés és a tudás kategóriáihoz viszonyítva kialakított nyilvánosságfogalom tükrében azok az események és cselekvések jelennek meg a „magánnal”, a „bizalmassal” és a „rejtettel” szembeállított „nyilvánosként”, amelyeket mindenki megfigyelhet,<sup>14</sup> s amelyekről mindenki tudhat. Ezzel szemben az számít „magánjellegűnek”, bizalmasnak vagy titkosnak, ami el van rejtve a nem érintettek megfigyelése és tudása elől.<sup>15</sup>

Magától értetődik, hogy a kommunikáció- és tudásszempontról nyilvánossághoz is számos vita kapcsolódik. Nem csak a titkosságot övező fokozódó gyanú miatt,<sup>16</sup> de azért is, mert a polgárok részéről egyre nagyobb igény fogalmazódik meg az információk lehető legteljesebb megismerésével kapcsolatban, illetve mert egyre nagyobb mértékben törekszenek magánjellegű cselekményeik védelmére (elegendő mindehhez az adatvédelemmel kapcsolatos vitákra utalni).

„Az első értelemben vett »nyilvános« tehát olyan határozomány, amely azokat a dolgokat vagy folyamatokat jelöli, amelyek szervezett kollektív felelősségek és döntések tárgyai (vagy annak kellene lenniük). A második értelem szerint mindaz nyilvánosnak számít, ami mindenki tekintete előtt zajlik, és amiről mindenki beszél. *A nyilvánosság tehát olyan szociális cselekvési térként is felfogható, amely többé vagy kevésbé szabadon hozzáférhető, és amelyben a társadalmi cselekvők<sup>17</sup> pontosan nem körülhatárolt publikumhoz fordulnak, vagy legalábbis szabad tárgyai egy efféle publikum megfigyelésének.*”<sup>18</sup>

<sup>14</sup> Vö. Communio et progressio, 34 In: *Egyházi megnyilatkozások a médiáról*, i. m. 30–31. Ha a kommunikációs térben az információt tekintjük a tudás alapjának, akkor az információnak meg kell felelnie a hiánytalan, megbízható, pontos és igaz kritériumainak.

<sup>15</sup> Bővebben: Benn, S. I. – Gaus, G. F. (eds.): *Public and Private in Social Life*. New York, 1983.

<sup>16</sup> Dahlgren, P. – Sparks, C. (eds.): *Communication and Citizenship*. London, 1991, többször.

<sup>17</sup> A „társadalmi cselekvők” felelősségükkel együtt vannak jelen a nyilvánosság különböző tereiben.

<sup>18</sup> Peters: *Der Sinn von Öffentlichkeit*, i. m. 44.

A harmadik típusú nyilvánosság (a normatív modell)

A „nyilvánosság” lehetséges harmadik jelentése olyan kollektívumra vonatkozik, amely meghatározott kommunikációs struktúrára épül, vagy a kommunikációs cselekvés olyan terét jelöli, amelyen belül reprezentatív, „minden kényszert nélkülöző közvélemény”<sup>19</sup> alakul ki a nyilvános ügyek rendezését illetően. A következőkben e klasszikusnak és normatívnak tekinthető nyilvánosság strukturális elemeit tekintjük át, azzal a szándékkal, hogy támpontokat szerezzünk az egyházi nyilvánosság (a vallásos értelmiségi egyik kommunikációs tere) sajátos szerkezetének pontosabb megragadásához.

## A normatív modell szerinti nyilvánosság strukturális elemei

A nyilvánosság jellegzetes jegyei

A nyilvánosságot olyan szereplők kommunikációja alakítja ki, akik kilépnek a maguk életének privát köréből, és felelős módon, általános érdeklődésre számot tartó, illetve általános érdekeket érintő ügyekhez kapcsolódó kommunikációt fejtenek ki. Minthogy pedig kommunikációról van szó, a nyilvánosság jellegzetes jegyeit számba véve magától értetődően elsőként a nyilvánosság – a nyilvánosságot konstituáló kommunikáció – *tárgyát* kell szemügyre vennünk. A hagyományos – különösen a klasszikus habermasi – elmélet szerint a nyilvánosság tárgyát a politikai vagy állami élet, azaz a legtöbb társadalmi szereplőt magában fogó tér<sup>20</sup> körébe vágó mozzanatok alkotják, az azonban korántsem egyértelmű, pontosan melyek is ezek – maguknak e mozzanatoknak a körülírása is csak nyilvános diskurzus folyamán jelölhető ki.<sup>21</sup> Annyi azonban bizonyossággal állítható, hogy ezek a

<sup>19</sup> Luhmann, N.: Öffentliche Meinung. *Politische Vierteljahresschrift*, 11 (1970) 9–34.

<sup>20</sup> Habermas, J.: *A társadalomtudományok logikája*. Ford. Adamik L. et. al. Budapest, 1994, Atlantisz, 247., valamint 120–127.

<sup>21</sup> Thompson, J. B.: *Ideology and Modern Culture: Critical Social Theory in the Era of Mass Communication*. Stanford, 1990, 165. skk.



mozzanatok nem szűkíthetők a döntést igénylő, gyakorlati relevanciájú kérdések körére,<sup>22</sup> hiszen a normatív elvek kijelölésének kísérletei éppúgy ide tartoznak, mint a jövőkép alapvonalainak megrajzolására irányuló törekvések, azaz a nyilvánosság tárgyai között a „kognitív” és az „instrumentális” problémákon kívül éppúgy ott vannak a „normatív” kérdések és a kollektív értékek is.<sup>23</sup>

A nyilvánosság „nyilvános” természetéből következik, hogy egyenlőképpen biztosítja a véleményformálás és -kifejezés lehetőségét mindazok számára, akik „értelmesen meg tudnak nyilatkozni a nyilvánosság közegében”.<sup>24</sup> Noha a társadalmi helyzet komponensei ténylegesen hatással vannak a nyilvánosságban kifejtett magatartásmintára, a „nyilvánosság előtti egyenlőség” igénye fenntartandó – a nyilvános kommunikációban vállalt szerep formális előfeltételei nem kapcsolhatók nem releváns mozzanatokhoz, mint például a vallásosság, a hívő lét, vagy az ateista beállítódás közlése, megvallása.

A diskurzus szereplőinek tág körére való nyitottsággal párhuzamosan a nyilvános diskurzus témáival és kérdéseivel szemben is nyitottságnak kell megvalósulnia. Noha a nyilvános diskurzus témáit általános érdeklődésre számot tartó témák adják, előzetes állásfoglalás alapján semmiféle kérdés nem rekeszthető ki, hiszen a szóban forgó kérdések nyilvánosság szerinti relevanciájának megtárgyalása magának a nyilvános diskurzusnak a feladata. A nyilvánosság tematikus nyitottsága továbbá nemcsak meghatározott kérdések felvetésének képességét tulajdonítja a társadalmi szereplőknek, hanem magában foglalja a felmerülő kérdések szakszerű és megfelelő megvitatására való képességet is (ez az „adekvát kompetencia” elve).<sup>25</sup> Csak ennyiben, de

<sup>22</sup> Habermas: *A társadalomtudományok logikája*, i. m. 277–292.

<sup>23</sup> A kognitív, instrumentális és normatív kérdések, valamint a nyilvánosság viszonyát részletesen elemzi J. Habermas alapvető jelentőségű műve: *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása*. Ford. Endreffy Z. Budapest, 1999, Századvég–Gondolat.

<sup>24</sup> Peters: *Der Sinn von Öffentlichkeit*, i. m. 46.

<sup>25</sup> Gerhards, J. – Neidhardt, F.: *Strukturen und Funktionen moderner Öffentlichkeit. Fragestellungen und Ansätze*. In Müller-Doohm, S. – Hanson, R. L. (Hrsg.): *Öffentlichkeit. Kultur. Massenkommunikation*. Oldenburg, 1991, 31–90., 51. skk.

ennyiben jogosult a vallásos értelmiségi is arra, hogy sajátos „témáit” megfogalmazza, fölvesse és a megvitatás érdekében kísérletet tegyen arra, hogy témáihoz szakszerű és megfelelő módon (képességgel) értelmes, kritikai és sajátlagos nyelvet, argumentációt találjon.

A nyilvánosság normatív modellje szerint végül a nyilvánosság kommunikációs folyamatait „diskurzív struktúra” határozza meg.<sup>26</sup> A problémák megfelelő tisztázását vagy a megoldási javaslatok elbírálását célzó viták olyan érvek nyomán bontakoznak ki, amelyek általános elfogadottságra tartanak igényt, s az érvek és ellenérvek mozgása olyan diskurzust szül, amelyben – a normatív modell szerint – a felek egyenrangúsága valósul meg, vagyis az ellenérvek kifejtését sosem kísérheti (kísérhetné) a másik szankcionálása.

#### A nyilvánosság funkciói

A nyilvános diskurzus célját olyan racionális – mert konkrét többszereplős érvelési folyamat során kialakult – meggyőződések megképződése jelenti, amelyek nem helyezhetők ugyan a tudományos „tudás” tartalmaival egy síkra, de megfelelnek valamely közösség diskurzíve kifejtett és tisztázott elgondolásainak, azaz ebben az értelemben igazak. A nyilvánosság diskurzív modellje ezért élesen különbözik azoktól a – részben a demokrácia problematikájának összefüggésében kidolgozott – elméletektől, amelyek a nyilvános diskurzust csakis az egyéni preferenciák – a társadalmi kompromisszum könnyebb megvalósítását célzó – tisztázásának szolgálatába állítják.

Ebben az összefüggésben eleven erővel merül fel a nyilvános diskurzus „eredményei” és az ezeket az eredményeket társadalmilag hatékony formában érvényre juttató intézmények viszonyának kérdése. Úgy tűnik ugyanis, az intézményesülés – vagy az intézményes érvényesítésbe torkolló transzformáció – folyamata visszásan hat a szabad egyének által szabadon kifejezett vélemények tere alkotta nyilvánosság elvárásaira. Ha pedig, mint

<sup>26</sup> Uo.



fentebb már említettük, a nyilvánosságnak mindenkor sajátja bizonyos társadalomkritikai funkció, miként viszonyulhat a lényegéhez hozzá tartozó kritikai jelleghez a kritikán „felül” álló intézményesség? Az értelmiségi számára elvileg ugyanúgy adott az eredmények intézményes érvényesítésébe torkolló transzformáció lehetősége (ami tulajdonképpen a vallásosság motívuma is), mint a szabadon kifejtett vélemények tere alkotta szabad nyilvánosság – a közjó megsértéséig biztosított – megteremtetheőségének igénye. Ennyiben kettős a funkciója, hiszen a szabadon és kritikusan kifejtett vélemények érvényesülésének belső igénye mellett fenntartja a nyilvános diskurzus eredményeit őrző intézményesülés lehetőségét is.

A – mint ismeretes – a szociológiában kivált Helmut Schelsky révén meghatározóvá vált kérdés<sup>27</sup> nyomán olyan elmélet alakult ki, amely a nyilvánosság kritikai szabadságának intézményhez kötött természetét emeli ki. A történetiség kérdésének kritikai értelmezését Schelsky folyamatosan együtt szemléli a nyilvánosság fogalmának ismeretelméleti megragadásával.<sup>28</sup> A nyilvánossággal kapcsolatos fejtegetéseiben a kritikai szabadság eredményeinek intézményesülései mintegy háttérül szolgálnak a nyilvánosság új elemei megfelelő beépülésének, működésének. „A kritikai szabadság intézményesítésére alkalmasnak tartott intézmények úgyszólván »másodrendű intézmények«, amelyek értelme nincs már eleve a társadalmi gyakorlatra irányuló kritikai reflexió előtt rögzítve, hanem ennek a reflexiónak a során mutatkozik meg. Olyan intézményekről van szó, amelyek nem fojtják meg a kritikai társadalmi cselekvést, hanem egyáltalán konkrétan lehetővé teszik, mivel arra törekszenek, hogy ezt a cselekvést mentesítsék az önkényesség veszélyétől. Talán (kísérletképpen) egyenesen »másodrendű ideológiákról« is beszélhetünk, olyan »felvilágosult ideológiákról«, amelyekkel a társadalmi tudat nem már eleve létező tényezőkként szembesül, hanem hozzátartoznak a társadalmi gyakorlat hatékony kritiká-

<sup>27</sup> Schelsky, H.: Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar? In *Auf der Suche nach Wirklichkeit*. Düsseldorf, 1965, 250–275.

<sup>28</sup> Bővebben: Schelsky, H.: *Orstbestimmung der deutschen Soziologie*. Düsseldorf, 1959.

jának akarásához és a kötelező erejű társadalmi cselekvés lehetővé tételének akarásához. Az említett »másodrendű intézményeknek« – és ez a mondottakból közvetlenül adódik – önmagukban eleve biztosítaniuk kell, illetve lehetővé kell tenniük a szabadságot. Nem vethetik el a felvilágosodást és a reflexiót. Keretükben magának a nyilvánosságnak kritikai funkciót kell gyakorolnia.”<sup>29</sup> Ebben az értelemben is különösen szemléletes a valóságos értelmiségi önazonosság kifejeződése, hiszen lényegileg felvilágosodott, reflexív viszonyban áll mind a szabad véleménynyilvánítással kapcsolatos folyamatosan újszerű elvárásokkal (diskurzust lehetővé tevő elemként), mind a másodrendű (szabadságot biztosító elemként) intézmények működésével kapcsolatos begyakorlottsággal. A nyilvánosság érvényesülése érdekében folyamatos kritikát gyakorolhat a szabadság téves értelmezéseivel szemben, ugyanakkor kritikusan viszonyulhat a „másodrendű intézményekkel” kapcsolatos túlzott és szellemileg nem eléggé reflektált, „normaéhes” elvárásokhoz.

J. Habermas kritikusan fogadja H. Schelskynek az *Orstbestimmung der deutschen Soziologie*-ben felvázolt kísérletét: „Persze sajátos transzcendentalizmus az, ami az episztemológiai szándékot a gyakorlatival összekapcsolja: egyszerre kell tisztáznia a lehetséges szociológia feltételeit és magának a társadalminak a határait.”<sup>30</sup> Ugyanakkor Schelsky „a nyilvánosság kritikai szabadságának intézményhez kötött természetéhez” hasonló álláspontot foglal el, amikor saját terminológiájával kifejti, hogy igenis „lehet olyan funkciókat megragadni, melyeket úgy vesz át a kulturális hagyomány az összrendszerrel együtt, hogy azokat *mint olyanokat* benne ki nem mondják – mint ideologikus összefüggéseket tehát”.<sup>31</sup>

<sup>29</sup> Metz, J. B.: Az új politikai teológia alapkérdései. Ford. Görföl T. et. al. Budapest, 2004, L'Harmattan, 21–25., 23.

<sup>30</sup> Habermas: A társadalomtudományok logikája, i. m. 37.

<sup>31</sup> Schelskyt idézi Habermas: i. m. 264.

Noha a társadalmi nyilvánosság kritikai természetének kiemelése nem nélkülöz bizonyos elitáriánus tendenciát, hiszen a kritikai funkció éppen a kitüntetett értelmiségi pozícióban lévők sajátja lehet, fenn kell tartanunk, hogy a kritikai természet nem zárja-zárhatja ki a már a fentebbiekben is kiemelt, a nyilvános diskurzus megvalósulását illetően feltételnek számító egyenrangúságot. Főleg akkor, ha ezt a kritikai funkciót nemcsak pozicionálisan fogjuk fel, hanem minden reflexióval kapcsolatos releváns magatartást. Ennyiben pedig a vallásos egzisztencia még akkor is, ha nem értelmiségi pozícióban éli életét hitének tárgya és vallásosságának közege alapján, folyamatos kritikára képes, hiszen életének középpontja nem önmagában van, önmaga is egy viszonyban értelmeződik.<sup>33</sup> A hivatásszerűség mint pozicionális elem teszi sajátlagosan is értelmiségivé az értelem használatával azonosítható kritikai funkciót.

Miként valósítható meg azonban a nyilvánosságon belül az egyenrangúság, ha azt jelenti, hogy a nyilvános diskurzusban részt vevő szereplők mindegyike ugyanazokkal a formális feltételekkel nyilatkozhat meg, konkrétan: miként lehetséges, hogy egyazon hosszúságú időn keresztül legyenek a beszélő, véleménynyilvánító pozíciójában? Minthogy ez a nyilvánosság terének nagyfokú kitágulása következtében nem valósítható meg, elméleti korrekciót kell végrehajtanunk a nyilvánosság normatív elmélete által képviselt egyenrangúság-elven. A következőkben az ekképpen előálló aszimmetria néhány jellegzetes vetületét tekintjük át.<sup>34</sup>

A nyilvános diskurzusban való részvétel szélsőséges mértékű korlátozásának esete a teljes kizárás. A nőmozgalmak és a történelmi okokból hátrányt szenvedő egyéb társadalmi csoportok érdekeit képviselő (akár egyházi) mozgalmak tevékenységének következtében demokratikus társadalmakban gyakorlatilag nem

<sup>32</sup> Peters: *Der Sinn von Öffentlichkeit*, i. m. 51–60.

<sup>33</sup> *Gaudium et spes* 29

<sup>34</sup> A követhetőkhöz: Ferguson, M.: *Public Communication: The New Imperatives*. London, 1990.



beszélhetünk társadalmi csoportok nyilvános kommunikációból történő kizárásáról, de ez természetesen nem jelenti azt, hogy ne volna szó az egyes csoportok nyilvánosságban elfoglalt pozícióinak aránytalanságáról – sőt éppen a társadalmi emancipáció folyamatainak kibontakozásával erősödött fel a nyilvánosságot jellemző aránytalanság.

Hagyományosan a nyilvánosságon belül elfoglalt pozíciók különböző súlyát három szempont szerint szokás leírni: a nyilvánosságon belül cselekvő szereplők „észrevehetősége”, „hatása” és a „tudás-előfeltételek” szerint.<sup>35</sup>

Magától értetődik, hogy az első szempont a nyilvános cselekvőnek a nyilvános diskurzuson belül tett megnyilatkozásainak gyakoriságára vonatkozik, arra, hogy a külső feltételeket tekintve (azaz nem mondanivalójának helytállósága és súlya szempontjából) mennyiben áll a figyelem fókuszában, mennyiben nyer, kap „helyet” a nyilvános térben.

A hatás kérdése ennél jóval összetettebb. A nyilvánosság normatív modellje szerint a nyilvános szereplők megnyilatkozásait kizárólag tartalmuk, az érvek súlya és a kifejtettek koherenciája függvényében jellemezheti hatás, vagyis a reciprok kommunikációs szituációban a személyes jegyeknek nincs meghatározó jelentőségük, hiszen maguk a tartalmi elemek szabják meg a nyilvános diskurzusban elhangzottak relevanciáját. Ezzel szemben a tényleges kommunikációban mindenkor számítani kell a kommunikációs viszonyoknak a diskurzusban részt vevő személy észlelésének módjából következő differenciáira, vagyis arra, hogy a kifejtettek elfogadhatóságának megítélésében szerepet játszanak a kifejtettek tartalmi elemeitől független tényezők is. Ennek jellegzetes esete a már korábban nyert tapasztalatok alapján valamely diskurzusalanynak tulajdonított tekintély, amely a diskurzusalany megnyilatkozásait olyan súllyal ruházza fel, amely valamely más alany esetében nem állna fenn.<sup>36</sup>

Továbbá a reciprok kommunikációs szituációban nemcsak a kifejtett tartalmi elemek vagy az előbbi, diskurzusalanynak tulajdonított tekintély, hanem mindaz benne van, érvényesül,

<sup>35</sup> Peters: Der Sinn von Öffentlichkeit, i. m. 52. skk.

<sup>36</sup> Bővebben Milgram, S.: *Obedience to authority*. New York, 1974.



amit összefoglalóan metakommunikációnak nevezünk. A kognitív tartalmak relevanciájának megítélésében tehát nem kognitív mozzanatok is szerepet játszanak, leginkább azért mégiscsak olyanok, amelyek a diskurzusalany – tudott vagy feltételezett – morális integritásához kapcsolódnak. A morálisan integráns személy által kifejtett tartalmak kognitív helyi értékét jelentősen befolyásolja a személynek tulajdonított „kognitív becsületesség” feltételezése.<sup>37</sup> A becsületesség ezen formája tehát alapvetően nem erkölcsi természetű (bár az is lehetne), hanem a racionális és kritikai diskurzusban (adott esetben a reciprok kommunikációs szituációban) részt vevő és ott megnyilatkozó személy kognitív helyi értékét jelenti, ami e személy becsületességének fokmérője is egyben.

Ami az eltérő tudásfeltételeket illeti, szintén magától értetődik, hogy nincs olyan nyilvános diskurzus, amelynek alanyai esetében ne állnának fenn eltérő tudásfeltételek, a nyilvános diskurzus reciprocitása azonban mindaddig sértetlen, amíg a tudásfeltételek területén fennálló differenciák nem borítják fel a diskurzus strukturális szimmetriáját. A szimmetrikus diskurzus-struktúra felborulását eredményezi például az a tudásmonopólium, amely a diskurzusban szerepet játszó kognitív tartalmak forrásainak egyedi birtoklásából fakad. Nem szorul igazolásra, hogy a véleményformálás stratégiájában meghatározó jelentőségük van azoknak az információknak (az információ azon többleteinek), amelyek az információ birtokában nem lévő diskurzusalanyok által közvetlenül nem vethetők alá semmiféle verifikációnak, hiszen nem rendelkeznek az információ konkrét forrásával, ennek ellenére azonban olyan egyértelműség jellemzi őket (az információkat), hogy könnyedén elfogadhatók mindenki számára. Más eset áll fenn, amikor egészen sajátos természetű tudástartalmak forrásainak monopol birtoklásáról van szó. Minthogy ebben az esetben a kognitív tartalmak előzetes ismeretek hiányában közvetlenül nem beláthatók, az adott tartalmakra vonatkozó nyilvános diskurzust a laikus – nem laikus kategóriák köny-

<sup>37</sup> Influence, Power, Politics. In Tosi, H. – Rizzo, J. R. – Carroll, S. J.: *Managing Organizational Behaviour*. Cambridge, 1999<sup>3</sup>, 472. skk.

nyússzerrel olyan mezőkre taglalhatják, amelyek alanyai a legkevésbé sem képesek reciprok diskurzust folytatni egymással.

Ehhez a mozzanathoz szervesen kapcsolódik a modern nyilvánosság egyik legégetőbb problémája: azzal párhuzamosan ugyanis, hogy a társadalmi életben fokozódó szerepet nyernek a kognitív tartalmak, egyre inkább problémássá válik a kognitív mozzanatok elosztásának társadalmi mintája. Az előtérbe kerülő kognitív mezők (jog, technika, művészet, akadémiai közélet stb.) ugyanolyan logika mentén bontakoztatják ki diskurzusait: „a szervezetek és funkcionáriusok reprezentációt fejtenek ki”.<sup>38</sup> A diskurzusok menetének elvileg minden társadalmi szereplő számára közvetlenül beláthatónak kell lennie, vagyis mindenki számára egyaránt érthetőnek kell lennie például valamely nyilvános relevanciájú jogi döntés logikájának. Esetünkben a Mindszenty-per, az akadémiai kizárások, a művészeti közéletből történő mellőzések, mind-mind sajátos kognitív mezők előtérében zajló diskurzusokként is felfoghatók. Az előtérbe kerülő kognitív mezők egyik legjellegzetesebb tulajdonsága, hogy gyakorlatot igényelnek, vagyis mindenkori logikájuk csak – többnyire induktív, esettanulmányok ismerete nyomán megvalósuló – gyakorlat révén érthető meg.<sup>39</sup> Ezzel szemben viszont – a korábbiakban elemzett normatív modell szerint – a nyilvános diskurzusok nem folytathatók meghatározott kompetenciák vagy kognitív stílusok előzetes ismeretét feltételező formában. E feltételek mellett különös nehézséget okoz mind a nyilvános diskurzusban különös „észrevehetőséggel” jelen lévő szereplők esetében, mind a csekélyebb „észrevehetőségű” alanyok esetében, mind pedig a nyilvános diskurzust merőben a hallgatás pozíciójában nyomon követni próbálóknál olyan egyértelmű logika meghatározta kognitív stílus kialakítása, illetve elsajátítása, amely biztosítja a kommunikáció reciprocitását, illetve befogadhatóságát.

További problémák forrása az a tény, hogy maga a nyilvános-

<sup>38</sup> Habermas: A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása, i. m. 289.

<sup>39</sup> A problémát a tudományok szempontjából behatóan tárgyalja Neidhard, F.: Öffentlichkeit und Öffentlichkeitsprobleme der Wissenschaft. In Zapf, W. – Dierkes, M. (Hrsg.): *Institutionenvergleich und Institutionendynamik*. Berlin, 1994, 39–56.

ság is minden esetben sajátos érdekek, pozíciók, kognitív stílusok stb. szerint szerveződő *résznyilvánosságokból* áll. Ezek a résznyilvánosságok *szűk nyilvánosságnak* is nevezhetők, hiszen sajátos, olykor egészen részleges szempontok szerint szerveződnek. Számos esetben (de akár többnyire is) csak relatív súllyal vetődik fel keretükben a sajátos előfeltételekhez nem kötött kognitív stílus kialakításának problémája, hiszen valamennyi diszkurzusalany éppen e stílus előnyben részesítése miatt vált részévé az adott résznyilvánosságnak. Ebben az értelemben a civil szférához hasonlóan az egyházi hierarchia, valamint közelet egyes területein fennállhat ez a sajátos, *szűk nyilvánosság*.

A résznyilvánosságok tagolta nyilvánosságon belül további tagoló tényezőt jelentenek az úgynevezett „repräsentatív beszéd szerepek”.<sup>40</sup> A résznyilvánosságon belül meghozott vagy képviselt kognitív, morális stb. döntések nyomán olyan kognitív, morális stb. pozíciók alakulnak ki, amelyeket meghatározott személyek – akár személyes karizmájuk, akár személyes élettörténetük valamely meghatározó mozzanata következtében – megfelelőbben tudnak képviselni és érvényre juttatni, mint más szereplők, sőt ezeket a repräsentatív beszéd szerepet birtoklókat az adott résznyilvánosság alanyai többnyire elfogadják, és saját pozíciójuk hiteles megjelenítőjének tartják. Ennek a problémának különös jelentősége lehet épp az egyházi hivatalviselőket, illetve vallásos értelmiségieket ért üldöztetések elemzésekor. Mindezek előtt azonban az egyházi nyilvánosság sajátosságait, az értelmiségi egzisztenciának az egyházban elfoglalt helyét, valamint e kettő összefüggésrendszerét kell a továbbiakban részletesen is áttekintenünk.

<sup>40</sup> Peters: Der Sinn von Öffentlichkeit, i. m. 57. sk.



# Az egyházi nyilvánosság és az értelmiségi egzisztencia az egyházban

## A kritikai nyilvánosság felbomlása mint történelmi alaphelyzet

1938-ban korántsem tűnt egyértelműnek Henri de Lubac ama megjegyzése, hogy a „szociális katolicizmus” kifejezés voltaképpen „pleonazmus”.<sup>41</sup> A „dogma társadalmi aspektusát” – ez Lubac művének alcíme – vizsgáló művet ért felfokozott indulatról tanúskodó kritikák egyebek mellett azt is tükrözik, hogy a társadalmiság szempontjait kifejezetten is érvényesíteni igyekvő teológiai gondolkodás még a második világháború táján is újszerűnek számított, annak ellenére is, hogy ezekben az években a kontinentális filozófia egyik alaptörekvése a társadalmi lét szerkezetének feltárása volt. Henri de Lubac megjegyzése egy folytonos kettősség lényegére tapintott rá, hiszen miközben keresztényként igyekszünk társadalmiságunk követelményeinek eleget tenni, folyamatosan olyan közegben mozgunk, ahol radikális kijelentéseink permanens provokációként kerülnek a társadalmi reflexiók szakmai és egyéb közegeibe. Hogy még ennél is bonyolultabb legyen helyzetünk, keresztény önértelmezésünk is hiányos, ezért a Lubac-féle radikális, de igaz kijelentések minket is kihívnak, eredendő tévedéseinket kéri rajtunk számon. Így az értelmezés kötelezettsége önmagunk és külvilágunk előtt is érvényes feladatunk.

Jelen dolgozatnak nem célja (nem is lehet célja) olyan történelmi összefüggésrendszer megrajzolása, amelynek alapján feltárulhat a teológiai gondolkodás társadalmi összefüggésekre is hangsúlyt helyező szemléletének kialakulása. Mindamellett a továbbiakban is fontosnak tűnik néhány olyan alapvető szempont kiemelése, amelynek fényében a társadalmiság – és ezzel együtt a nyilvánosság – problematikájának teológiai relevanciája szellemtörténeti-

<sup>41</sup> Lubac, H. de: *Glauben aus der Liebe*. Ford. H. U. v. Balthasar. Einsiedeln, 1992<sup>3</sup>, Johannes Verlag, 323.



leg is megragadhatóvá válik, hiszen dolgozatunk tárgya éppen egy olyan történelmi kísérlet elemzése, amely megőrizni igyekezett egy még meglévő nyilvánosságbázist, ugyanakkor eleget kellett tennie egyfajta (totalitárius) társadalmi kísérlet elvárásainak.

Ma már egyértelmű, hogy az első világháború után Európában „valódi korszaktudat”<sup>42</sup> alakult ki, s ebben szerepe volt annak is, hogy „véget ért egy olyan polgári kor, amelyben a technikai fejlődésbe vetett hit a minden veszélytől biztosított szabadság kelő alappal bíró elvárásaival és civilizációs perfekcionizmussal párosult”.<sup>43</sup> Ennek az „öntudatnak”, ennek a „korszaktudatnak” a kibontakozása azonban együtt járt a felvilágosodás nyomán kialakuló kritikai nyilvánosság leépülésével, ami jórészt filozófiai megrendültségünkől fakadt, hiszen a kanti emancipáció fölött érzett elragadtatásunk történelmileg nem igazolódott vissza, sőt gyámoltalanná vált. Az értelem elgyámoltalanodása – mint ezt a későbbekben jelezzük – pedig kínos történelmi kísérletek egyik bátorító tényezőjévé avanszált.

A kritikai nyilvánosság fokozatos felbomlása, amely Habermas szerint az 1873-tól eluralkodó gazdasági válság után feltartóztathatatlanul bekövetkezett,<sup>44</sup> azt eredményezte, hogy az individuális szabadság helyére a „leigázhatóság”, az individuális akarat nyilvános képviselete helyére az akarat „manipulálhatósága” lépett, vagyis a nyilvánosság tömegesedéssé alakult: „A 20. század folyamán a piac törvényei soha nem látott mélységben behatoltak a magánszférába, és ennek következtében a kritikai okoskodás helyét fokozatosan a tömegkultúra javainak fogyasztása foglalta el. Ez a folyamat azért fájdalmas, mert a kultúrával való kapcsolat fejleszt, míg a tömegkultúra fogyasztása semmilyen nyomot nem hagy, olyan fajta tapasztalatot közvetít, mely nem halmozódik, hanem regrediál.”<sup>45</sup>

Ha a felvilágosodás folyamatai önnön kioltásukba torkollnak,

<sup>42</sup> Gadamer, H.-G.: Die philosophischen Grundlagen des zwanzigsten Jahrhunderts. In H. Steffen (szerk.): *Aspekte der Modernität*. Göttingen, 1965, 77–100., 79. Ma hozzáférhető: *Gesammelte Werke 4 [Neuere Philosophie II]*. Tübingen, 1999, 3–22.

<sup>43</sup> Uo.

<sup>44</sup> Habermas, J.: A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása, i. m. 218.

<sup>45</sup> Uo. 239.

ha az „átlagos modern entellektüel” által egyedülként érvényesnek tartott tudomány nem képes eligazítást nyújtani a felvilágosodás alapeszményei felől („az a megállapítás, hogy az igazságosság és a szabadság önmagukban véve jobbak mint az igazságtalanság és az elnyomás, tudományosan nem verifikálható és haszontalan”<sup>46</sup>), egyszerűen: ha „a teljesen felvilágosult Föld a győzelmes Balsors fényében ragyog”,<sup>47</sup> akkor fellép a felvilágosodás folyamatos mozgását biztosító kritikai nyilvánosság pótlására szolgáló stratégiák kialakításának igénye.

Ezek a – nyugati felvilágosult és kritikai ész önkioztásának tapasztalata által ösztönzött – stratégiák, leegyszerűsítő megfogalmazással: a hagyományos racionalitás megkérdőjelezésének jegyében állnak. Adorno és Horkheimer, mint ismeretes, a szubjektummá válással, az önfenntartással szembeállított „természet” térnyerésének igényével igyekszik felülkerekedni a felvilágosult ész kudarcá eredményezte válságon,<sup>48</sup> mások, például az úgynevezett *ifjúkonzervatívok*<sup>49</sup> a történelem elemzésével próbálják felfedni az eredet és a tervszerűség gondolatának tarthatatlanságát.<sup>50</sup>

A nem procedurális racionalitás legitimitásigénye

A részben Nietzsche újrafelfedezésével párhuzamosan<sup>51</sup> kibontakozó, merőben procedurális racionalitás és a „nagy elbeszélések” bevégződésével előálló diskurzusformák széttöredezettse-

<sup>46</sup> Horkheimer, M.: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Frankfurt am Main, 1967, 33.

<sup>47</sup> Horkheimer, M. – Adorno, T. W.: *A felvilágosodás dialektikája*. Filozófiai töredékek. Ford. Bayer J. et al. Budapest, 1990, Atlantisz, 19.

<sup>48</sup> Uo. 31.

<sup>49</sup> Habermas, J.: Egy befejezetlen projektum – a modern kor. Ford. Nyizsnyánszky F. In: Bujalos István (szerk.): *A posztmodern állapot*. Budapest, 1993, Századvég–Gond, 151–178., 175.

<sup>50</sup> Foucault, M.: Nietzsche, a genealógia és a történelem. In uő: *A fantasztikus könyvtár*. Ford. Romhányi Török G. Budapest, 1998, Pallas Stúdió – Attraktor, 75–91.

<sup>51</sup> Safranski, R.: *Nietzsche. Szellemi életrajz*. Ford. Györffy M. Budapest, 2002, Európa, 297–328.

ge<sup>52</sup> mellett a lehető legkevésbé egyértelmű a nem procedurális racionalitás alapján kialakított „közös nevezőre” épülő nyilvánosság igénye. Ez az igény mindamellett nem adható föl: „Nem létezik az élet és a cselekvés számára konkrét történelmi hagyomány-összefüggés alapján útmutatást nyújtó szempontrendszer, amelyet egyetemesnek, illetve egyetemessé tehetőnek tekinthetnénk, úgy, hogy az közben nem imperiális vagy totalitárius, vagyis nem hagyja figyelmen kívül a pluralitás és a differencia, a másik másléte, méltósága és igényei iránti új érzékenységet?”<sup>53</sup>

Ebben a helyzetben a vallással és kitüntetetten a kereszténységgel szemben megfogalmazódik a kérdés, képes-e olyan racionalitás életben tartására, amellyel a tudományos-technikai – procedurális – racionalitás által nem megoldható feladatok és kérdések a válasz és a megoldás reményével vizsgálhatók, vagy másként megfogalmazva: „magában foglal-e a vallás egy csakis rá jellemző racionalitást, amelyet egyfelől a klasszikus valláskritika nem ismert fel, amely azonban másfelől érvényteleníti azt a kísérletet, amely a – nem ritkán a tudományos-technikai racionalitás keltette csömörből fakadó – irracionalizmust a vallásra hivatkozva igyekszik igazolni?”<sup>54</sup> Ez annál is fontosabb kérdés, mert posztmodernitás folyamatos irracionalista kísérletében, hogy a vallást akár instrumentálisan, akár abszolutisztikusan fölülértelkelje, azt eredményezhetné, hogy elveszítjük, „elmossuk” azt az alkotó és méltóságunkat biztosító viszonyt, amely bennünket végső létünkkel összeköt, és amely különbség racionalizálása biztosíthatja számunkra a ontológiai differencia megőrződését, hogy elkerüljük a teljes immanencia zsákutcáját.

Ha lehetséges ilyesfajta nem procedurális racionalitás, kitüntetett módon figyelembe kell vennie az újkori ész – a „minden érdektől mentes érdeklődésként” meghatározható „kíváncsiság-

<sup>52</sup> Lyotard, J.-F.: A posztmodern állapot. Ford. Bujalos I. – Orosz L. In Bujalos (szerk.): *A posztmodern állapot*, i. m. 7–145.

<sup>53</sup> Metz, J. B.: A vallási és kulturális világok pluralizmusa idején. In uő: *Az új politikai teológia alapkérdései*, i. m. 185–194., 187.

<sup>54</sup> Schaeffler, R.: *A vallásfilozófia kézikönyve*. Ford. Czákó I. – Hankovszky T. Budapest, 2003, Osiris, 189.



tól”<sup>55</sup> mindenestől független – kritikai meghatározottságát, azt, hogy „lényegében nem túlzás azt állítani, hogy az ész újkori fogalma azonos a kritikával”.<sup>56</sup> Ha pedig ez az ész a társadalom kritikájának jegyében áll, akkor a nem procedurális racionalitáson alapuló nyilvánosság nem zárkozhat el az elől, hogy számot vessen társadalomkritikai feladatával.

Max Horkheimer és tanítványai értelmezési kísérletei a Marx által felvetett kapitalizmuskritika jegyében születtek, még ha folyamatosan a tőle való kritikai távolságtartás és elhatárolódás szellemében íródtak is. A folyamatosan változó társadalomkritikai elképzeléseik részben elméleti belátásokra, részben gyakorlati tapasztalatokra hivatkoznak, de nem sikerült egységes társadalomkritikai alapállássá válniuk, sőt, mint sokak által alapvető jelentőségűnek ítélt elemzéseiben Helmut Dubiel kimutatta,<sup>57</sup> egymástól jelentősen különböző kritikai modelleket állítottak elő. Nem célunk az elméletek bemutatása, sokkal inkább annak az eredménynek a rögzítése, amely leginkább Jürgen Habermas munkásságának köszönhetően a „kései” Frankfurti iskola századvégi, századelői kísérleteit jellemzi. Ez az eredmény pedig nem más, mint a hagyományos „metafizikai gondolkodás” ismételt játéktérbe engedése, amely azonban hosszú szellemi erőfeszítés eredményeként születhetett meg, s amelynek végiggondolása nem tűnik feleslegesnek, annál is kevésbé, mert a metafizikai gondolkodás filozófiai relevanciáinak bizonygatása helyett számunkra végül is elegendő lesz a habermasi értelmezésben „vallásos praxisnak” nevezett, általa is igazolhatónak vélt „vallásos egzisztencia” állítása.

1965-ben megjelent, *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása* című művének kritikai fogadtatása meggyőzte Habermast, hogy az empirikusan megragadható tudatteljesítmények (filozófia, politika) értelmezése nem elegendő egy általános érvényű magyarázó elv alapmintázatául. 1973-ban közölt tanul-

<sup>55</sup> Lübbe, H.: *Religion nach der Aufklärung*. Graz–Wien–Köln, 1987, 21. skk.

<sup>56</sup> Adorno, Th. W.: Kritik. In uő: *Kritik. Kleine Schriften zur Gesellschaft*. Frankfurt, 1971, 11.

<sup>57</sup> Dubiel, H.: *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*. Frankfurt am Main, 1978.



mányában<sup>58</sup> megpróbál egy hármas megértési formát<sup>59</sup> kidolgozni annak érdekében, hogy a szellemtudományok önértékét megóvja a pusztán történettudományi érdek általánosító erejétől, s ezzel mintegy megóvja a szellemtudományok alapvető sajátosságát, amelynek komplexitásában „a szellemben az ezekre a teljesítményekre irányított energiák mindig az emberi természet más oldalaival együtt hatnak”.<sup>60</sup> Az „egyediesített történelmi folyamatok” megragadása és az általános érvényűség igényének fenntartása közötti feszültség Habermas számára itt a freudi „élettörténeti képzésfolyamatok általános elméleteként” leírt módszer (pszichoanalízis) segítségével oldható fel. Ez a „szubtilizálódó” folyamat azt jelzi, hogy a habermasi szellemtudományi reflexió saját axiomatikus bázisának kiépítéséhez bevonja az eddigiekben a társadalmi folyamatok magyarázatára kevésbé alkalmazott pszichoanalízist, hogy ezt a bázist megóvja a számára (is) elviselhetetlenül olcsó „cinikus tudat” további térnyerésétől.

Két további alpmunkájának<sup>61</sup> tanulsága szerint nyilvánvalóvá vált számára, hogy a korábbi, pszichoanalízis által axiomatikusán megalapozott szellemtudományi önreflexiót további tökesúlyokkal kell ellátnia annak érdekében, hogy elmélete hihető „szellemi és spirituális” érzékenységre tegyen szert. „A nyelv- és cselekvésképes szubjektumok” megértési praxisa a kommunikatív (és pszichoanalizált) racionalitás közegében képes értést és önértést létrehozni, ezért alkalmas szerinte arra, hogy folyamatos közvetítődés jöjjön létre a mindennapi gyakorlat és a szak-

<sup>58</sup> Habermas, J.: Selbstreflexion der Geisteswissenschaften: historische Sinnkritik. In: uő: *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt am Main, 1973, 204–234. [Az idézett részlet magyarul: Bacsó Béla (szerk.): *Filozófiai hermeneutika*. Ford. Bacsó Béla et al. Budapest, 1990, Filozófiaoktatók Továbbképző és Információs Központja, 147–171].

<sup>59</sup> Monologikus megértés, extraverbális- vagy cselekvés-megértés és a Dilthey által élménykifejezésnek nevezett megértési forma, amelyek összefüggései hermeneutikai értelmezettségben kerülnek a hermeneutikai kör folytonos önmozgásába.

<sup>60</sup> Bacsó (szerk.): *Filozófiai hermeneutika*, i. m. 169.

<sup>61</sup> Habermas, J.: A metafizika utáni gondolkodás motívumai. In Bujalos (szerk.): *A posztmodern állapot*. Budapest, 1993, Századvég, 179–213.; uő: Egy befejezetlen projektum – a modern kor. In Bujalos (szerk.): *A posztmodern állapot*, i. m. 151–179.

értői tudás között.<sup>62</sup> A vallás – szerinte – a mindennapon kívüli normalizáló kezelésében pótolhatatlan segítséget nyújt a mindennapon kívülivel kapcsolatát veszített filozófiának.<sup>63</sup> Kívülről úgy is tűnhet, hogy mivel a procedurális racionalitás túlgőzölte magát és politikai, tudományos hegemoniájában magára maradt, ebben a magára hagyottságában a „kommunikatív racionalitás” jegyében ismételt párbeszédbe fog nem a filozófiai metafizikával (hiszen az szerinte túlhaladott lett), hanem annak primér praxisát folytató társával, a vallásos szubjektummal. Ez a filozófiai attitűd már „nem helyettesítheti, de nem is szoríthatja ki a vallást”.<sup>64</sup>

A habermasi életműben a következő lépés e (számunkra fontos) legalizált párbeszéd (amit a vallásos értelmiségi folytathat egy szekularizált társadalomban) igazolásához a frankfurti dómban 2001-ben elmondott *Hit, tudás – megnyitás* című előadása, amelyben a nyugati szekularizálódás folyamatának lezáratlan dialektikájáról elmélkedik. Ez a folyamat, „a reflexív munka valójában minden újonnan előtörő konfliktus esetében folytatódik a demokratikus nyilvánosság színterein”.<sup>65</sup> A tudomány és a vallás kerül itt a diskurzus két oldalára, melyek egymáshoz való viszonyának elemzésekor kijelenti, hogy „az egyenlőség elvét hirdető észjognak is vallási gyökerei vannak”.<sup>66</sup> Kantra hivatkozik, aki „Az akarat szabadságát autonómiává tágította, és ezzel első nagy példáját adta a hit igazságainak szekularizálódó, de egyszersmind megmentő dekonstrukciónak”.<sup>67</sup> Benjamin és Horckheimer 1937-es levélváltását idézve, valamint Adorno „a múlt feldolgozására” történő figyelmeztetését említve megállapítja: „A modern kor hitetlen fiai és leányai az ilyen pillanatokban mintha úgy éreznék, többel adósai egymásnak, és maguknak is többre van szükségük, mint amennyi a vallásos hagyományból fordítá-

<sup>62</sup> Bővebben: Habermas: A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása, i. m. 240–259.

<sup>63</sup> Habermas: A metafizika utáni gondolkodás motívumai. In Bujalos (szerk.): *A posztmodern állapot*, i. m. 212.

<sup>64</sup> Uo.

<sup>65</sup> Habermas, J.: *Hit, tudás – megnyitás*. Ford. Schein Gábor. *Nagyvilág*, 2002. 12. sz., 1907.

<sup>66</sup> Uo. 1909.

<sup>67</sup> Uo. 1910.

sok közreműködésével hozzáférhető számukra – mintha e tradíció szemantikai potenciálja még nem lenne kimerítve.”<sup>68</sup> A gondolatmenet vége akár a procedurális racionalitás eddigi kritikájaként és leendő gyakorlatának egyik alapelveként is felfogható: „Isten csak addig marad »a szabad emberek istene«, amíg nem számoljuk fel a teremtő és a teremtmény különbségét.”<sup>69</sup> Összességében, mindezek után látható, hogy igazolódott a habermasi reflexióban is az a megállapítás, amelyet Horckheimerék, az elődök egy más összefüggésben már megtettek: „A felvilágosodás a gondolkodás feladásával – mely eldologiasult formájában, mint matematika, gép és szervezet áll bosszút azokon, akik megfélemlenek róla – lemondott saját megvalósításáról. Azzal, hogy minden egyedit gyámsága alá vont, a meg nem értett egésznek szabad lehetőséget adott arra, hogy a dolgok feletti uralom formájában visszaüssön az emberek létére és tudatára.”<sup>70</sup> Dolgozatunk célja részben az, hogy ennek a „visszaütésnek”, amit inkább „a kölcsönös odahallgatás kommunikatív szükségének” neveznénk, rámutassunk egyik lényegi elemére, ami a vallásos önértelmezés és önazonosság szubjektumszerűségében van. Ez a megőrzött, ki nem szolgáltatott szabad szubjektumszerűség lehetett az alapja annak, hogy a legutóbbi magyarországi diktatúra nem volt képes eltörölni sem a nyilvánosság alternatív, sem az ellen nyilvánosság folyamatosan újraképződő szigeteit, valamint annak is, hogy ebben a nem procedurális racionalításban a történelem szükségszerűségeivel szembesülő vallásos egzisztencia saját helyzetének értelmes megokolására találhatott.

A kritikai és felszabadító nyilvánosság mint egyházi alaphelyzet

A kritikainak nevezett nyilvánosság egyházi megjelenítődései csak részben kapcsolhatók a szellemtudományi reflexió előbb idézett próbálkozásaiba, hiszen megvan sajátos, természetéből

<sup>68</sup> Uo. 1911.

<sup>69</sup> Uo.

<sup>70</sup> Horkheimer–Adorno: *A felvilágosodás dialektikája. Filozófiai töredékek*, i. m. 60–61.



fakadó kötelezettsége is, ami nem más, mint saját önértelmezésének szükségessége a kinyilatkoztató Isten színe előtt, akinek vándorló népeként identifikálja magát. A nyilvánosság problematikájának ekléziológiai vonatkozásai az egyházi racionalitás *teo*-lógiai meghatározottságából következnek, vagyis nem egy eleve rögzített gondolkodási modell ekléziológiai „alkalmazásának” nyomán állnak elő. „Az üdvösség, amelyben a keresztény hit reménykedik, nem magánüdvösség. Az üdvösség hirdetése eredményezte, hogy Jézus halálos kimenetelű konfliktusba került korának közhatalmaival. Jézus keresztje nem az individuális-személyes szféra *privatissimum*jában áll, és nem is a tisztán vallási szféra *sanctissimum*jában, hanem a védett-óvott magán-szféra és a mindentől elkerített, tisztán vallási tér küszöbén túl magasodik. »Kívül« áll, ahogy a Zsidó levél teológiája mondja. A templom függőnye végérvényesen meghasadt. A Jézus hirdette üdvösség botránya és ígérete nyilvánossá vált. És ezt a nyilvánosságot nem lehet visszavenni, nem lehet megszüntetni vagy le-tompítani. Mindvégig jelen van az üdvösségről szóló üzenet történeti útján. És ennek az üzenetnek a szolgálatában a keresztény vallásra feladatként a nyilvános felelősségvállalás kritikai és felszabadító formája hárul.”<sup>71</sup> Ez a kritikai és felszabadító felelősség különösen próbára van téve azokban a történelmi helyzetekben, amikor konkrét, politikai érdekek kívánják politikai, párt-politikai céloknak alávetni. A magyar szocializmus egyik ilyen próbatétele volt ennek a legújabb korban is védendő direkt politikai „kívülállásnak”.

Mindezekén túl – az új politikai teológia egyik korai alapszövegének további idézésével – az állítható, hogy „az egyház nem a habermasi társadalmi valóság »mellett« vagy »felett« él, hanem *társadalomkritikai intézményként* ebben a valóságban létezik. Ugyanúgy oda utalt, mint a habermasi nem-hívő identitás, vagyis azzal együtt adja ki társadalmiságunk egészszzerű vonatkozásrendszerét. Az egyháznak mint intézménynek *kritikai-felszabadító feladata* van a társadalmi világban, a társadalmi világ szolgálatában.”<sup>72</sup>

<sup>71</sup> Metz, J. B.: *Zur Theologie der Welt*. Mainz–München, 1985<sup>5</sup>, 104.

<sup>72</sup> Uo. 107.

Még ha a későbbiekben az egyházat a társadalomkritikai szabadság intézményeként meghatározó „definícióval” és az ennek nyomán az egyházi nyilvánosság szerkezetére irányuló gondolkodással kapcsolatban Metz „a merőben esztétikai radikalizmus veszélyét” emlegette is,<sup>73</sup> egy lényegében egészen más – közvetlen recepcióját tekintve jóval csekélyebb hatást gyakorló – megközelítés révén kiküszöbölhetők az „esztétikai radikalizmus” veszélyére mutató tényezők: Erik Peterson gondolkodásáról van szó.<sup>74</sup> Noha Petersonnak a „politikai teológián” gyakorolt kritikája rendkívül éles elutasításba ütközött,<sup>75</sup> legalább egyetlen szempontból megerősíti azt az irányultságot, amely az önmagát társadalomkritikai fundamentális teológiaként meghatározó új politikai teológiának is sajátja, és ami pasztorálteológiai vonatkozásokban is követeli: a kereszténység mint politikai valóság *esztatologikus feszültségét*, azt az *esztatologikus „fenntartást”*,<sup>76</sup> amelynek hatálya alatt létezik. Az esztatologikus fenntartás pasztorálteológiai vonatkozásait tekintve folyamatos lehetősége a vallásos egzisztenciának arra, hogy önmagát ne kelljen maradék nélkül, sőt lényegileg beleengednie abba a szükségszerűségbe, amelybe esetünkben Magyarországon 1948 és 1989 között került.

Annak megfelelően, hogy „az emberi gondolkodás sosem független a politikai rend *itt és mostjától*”,<sup>77</sup> s ezért nemcsak az egység meghatározta antik isteneszme és az egységes kozmosz elgondolása állt a politikai monarchia tényleges valóságának hatása alatt,<sup>78</sup>

<sup>73</sup> Metz, J. B.: A kereszténység transzcendentális és politikai misztikája. In uő: *Az új politikai teológia alapkérdései*, i. m. 91–98., 95. Vagyis feladatunk nem pusztán önmagunk egyházas (akár köldöknéző) értelmezésében van, hanem hívó létünk arra is kötelez, hogy alkotó és tevékeny módon vegyünk részt a cselekvésvilág horizontját érintő események formálásában is.

<sup>74</sup> Az életmű kivételesen átfogó kritikai értékelését nyújtja Nichtweiß, B.: *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*. Freiburg–Basel–Wien, 1992.

<sup>75</sup> Lásd erről: Schindler, A. (Hrsg.): *Monotheismus als theologisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie*. Gütersloh, 1978.

<sup>76</sup> A fogalomról részletesen: Peters, T. R.: *Johann Baptist Metz. Theologie des vermißten Gottes*. Mainz, 1998, 46. ssk.

<sup>77</sup> Peterson, E.: Zeuge der Wahrheit. In uő: *Theologische Traktate*. Freiburg, 1951, 165–224., 193.

<sup>78</sup> Nichtweiß: *Erik Peterson*, i. m. 790. sk.

hanem az Isten országáról szóló jézusi igehirdetés is azért nem volt befogadható a zsidóság számára, mert nem ismerték fel a jelen és a jövőbeli állapot közötti különbséget (vagyis birodalmi meghatározottságúvá formálták Jézus eszkatologikus üzenetét).<sup>79</sup> Ezzel szemben a monoteizmust radikalizáló Szentháromság vallásával már nem egyeztethető össze semmiféle birodalmi („politikai”) teológia,<sup>80</sup> azaz olyan teológiai gondolkodás, amely „a keresztény igehirdetést valamely politikai helyzet igazolására használja fel”.<sup>81</sup> Noha a mennyei Jeruzsálem maga is *polis*, amelyben megmaradnak a keresztény hit politikai vonatkozásai, ez a politikai létforma azonban eszkatologikus valóság, az új világkorszak valósága.

## Az egyházi nyilvánosság definíciója

Ha tartózkodunk is minden hamis kibékítési törekvéstől, a politikai gondolattal legátfogóbban számot vető két megközelítés *közös és érvényes irányultságaként* rögzíthető eszkatologikus szempont<sup>82</sup> alapján megkísérelhető az egyházi nyilvánosság olyan „definíciója”, amelynek háttérében egyetemes (vagy egyetemesség tehető), nem procedurális racionalitás áll.

Ha igaz, hogy „éppen legmagasabb rendű gondolata, az istengondolat teszi a vallást sajátos módon gyakorlati-politikai gondolattá”, s ezért ha „a keresztény vallás megtagadja politikai természetét, akkor nem válik istenfélőbbé, »krisztusformájúvá«, s végképp nem ragaszkodik jobban Istenhez, hanem – elfelejti Istent; és ez igaz fordítva is: ha kudarcot vall a politika terén, az éppen

<sup>79</sup> Uo. 792. sk.

<sup>80</sup> Peterson: Zeuge der Wahrheit, i. m.

<sup>81</sup> Peterson, E.: Der Monotheismus als politisches Problem. In uő: *Theologische Traktate*. Freiburg, 1951, 45–147., 105.

<sup>82</sup> Míg az új politikai teológia korai szövegeiben kifejezetten az „eszkatologikus hit és a társadalmi gyakorlat” összefüggésének problémája áll előtérben, a későbbi, önreflexív, árnyaltságra törekvő írásokban (így például Metz idézett *A kereszténység transzcendentális és politikai misztikája* című előadásában) is középponti szerepet játszik – noha olykor csak a háttérben, például a „követés misztikájaként” – az eszkatologikus gondolat.



azzal függ össze, hogy elfelejtette Istent<sup>83</sup> – ha tehát ez igaz, és ezzel összefüggésben az is igaz, hogy ez a politikai természet eszkatologikus irányultsága miatt kritikai, és pedig társadalomkritikai természet, akkor az istengondolatot gyakorlati módon ápoló egyház nyilvánossága *eszkatologikusként kritikai nyilvánosság, az aszkézis nyilvánossága*, már ha aszkézisen a „nonkonformista, eszkatologikus reményt” értjük.<sup>84</sup>

Ez a nem polgári (vagyis nem a fennálló jelen „fennállóságába” zárkózó) nyilvánosság annyiban is eszkatologikus, hogy két „supra vagy felettes” nyilvánosság színe előtt bontakozik ki – azaz nemcsak irányultsága, de tényleges meghatározottsága szerint sem korlátozódik a fennálló jelen „fennállóságára”, ennyiben nemcsak polgári, hiszen nem korlátozódik a fennálló jelen fennállóságára, hanem eszkatologikus is, mert tudatában van sajátos kritikai nyilvánosságának. Világos, hogy nem kijátszható egymás ellen a polgári és az aszketikus nyilvánosság, mert egyszerre vagyunk társadalmi létezők és Isten teremtmői szeretetének alanyai. Ugyanakkor: „az Úr legyen az alap és a végső cél a földi haza építésénél.”<sup>85</sup>

A két – előbb említett – metanyilvánosság eszkatologikus mi-volta elsődlegesen *transzcendens*, illetve másodlagosan *transzcendentális* természetükben rejlik. Ha az egyházi létezés radikálisan komolyan veszi a Hitvallásban megvallott *communio sanctorum*ot, akkor „aszketikus nyilvánosságát” olyan szerkezetbe ágyazódónak tekinti, amely túlnyúlik a jelen fennállóságán, és az aszkézis kritikájának alapjához, a normaadóhoz, magához Istenhez kötődik. A transzcendens Isten ennek a nyilvánosságnak ele mi alapja, akire vonatkozóan állhat fenn a *communio sanctorum* mint az Isten előtt álló nyilvánosság egyházi közössége. Másodszor: a lehetőségi feltételt biztosító, transzcendens nyilvánosságra épül az a transzcendentális nyilvánosság, amely a transzcendens nyilvánosságra tekintettel veendő radikálisan komolyan. A hagyomány nyilvánossága ez: elsősorban is a biblia tényszerű-

<sup>83</sup> Metz, J. B.: A vallás és a politika egy átalakuló korban. In uő: *Az új politikai teológia alapkérdései*, i. m. 83–90., 84.

<sup>84</sup> Peters: *Johann Baptist Metz*, i. m. 52. sk.

<sup>85</sup> *Lumen gentium* 46.

ségének és értelmezésének, valamint a hiererchia szukcesszív hagyományigényének fenntartása, amelyek folytonosan lehetővé teszik a *jelen-való-lét* aszketikus-nyilvánosságának (történelmi) megítélését (is).

Mindez megfelel annak, hogy a kereszténységben „Isten az abszolút jövőként van jelen számunkra”,<sup>86</sup> hogy a kereszténység a „jövő vallása”.<sup>87</sup> Mivel azonban ez a jövő nem a kikalkulálható és technikailag manipulálható jövő, hanem éppen az *abszolút*, vagyis „nem megtervezhető és megalkotható” jövő (és ezért a kereszténység voltaképpen *egyetlen* kérdést szegez az embernek: úgy cselekszik-e az egészben, hogy közben semmi köze sincs ehhez az egészhez, vagy pedig az egészhez tartozóként cselekszik),<sup>88</sup> olyan igényt képvisel, amely révén a jövőre vonatkozó értelmes tervek megvalósítására irányuló kísérletek megvédhetők az erőszakon alapuló stratégiáktól: vagyis az abszolút jövő igényét elismerő és fenntartó viszonyulás egyben a „kategoriális” jövőkép erőszakos megvalósításával szembeni kritikaként létezik. Folyamatos szembenállásként minden kategoriális jövőképpel szemben éppen a abszolút jövő igényének adva teret és antropológiai lehetőséget teremtve arra, hogy az ígét meghalló ember válaszolni tudjon a teremtés kezdeményezéseire.

Ennek alapján megkockáztatható a következő „definíció”: Az *egyházi nyilvánosság az ön- és társadalomkritikai szabadság erőterében radikálisan komolyan veszi a vallás Istenhez rendeltségét, s ezért a transzcendens metanyilvánosság színe előtt a transzendentális metanyilvánosság fényében fenntartja az eszkatologikus reményt, és ezzel valósítja meg a vallás lényegéből fakadó politikai vonatkozásokat.*

Ebből következően minden olyan kísérlet, amely meg kívánja szüntetni ennek a nyilvánosságnak a működését, akár politikaellenes, akár politikai, akár teológiai megfontolásokból, ennek az eszkatologikus távlatú szabad kritikai társadalmiságnak a lényegével ütközik össze. Ez a lényegi szembenállás lesz aztán a konk-

<sup>86</sup> Rahner, K.: Marxistische Utopie und christliche Zukunft des Menschen. In uő: *Schriften zu Theologie*. VI. Einsiedeln, 1968<sup>2</sup>, 77–88.

<sup>87</sup> Uo. 78.

<sup>88</sup> Uo. 80.

rét élettörténetek szintjén a hétköznapiságban azonosíthatóvá, különösen akkor, ha ez a támadás a neki megfelelő (politikai, politikaellenes, teológiai stb.) védekezési módozatokat, életvezetési stratégiákat hív életre.

A kritikai nyilvánosság mint az egyházi értelmiség közege

Noha már hosszú ideje az a folyamat figyelhető meg, hogy a teoretikus ész uralmát felváltva a gyakorlati ész nyer teret,<sup>89</sup> s ez hozzájárul ahhoz, hogy a gyakorlati (pasztorális) teológiának új igényeknek kell megfelelnie, sőt elképzelhető, mi több szükség-szerű „a gyakorlati ész, a tett, az egyházban és a világban meghozott társadalmi döntés teológiája”.<sup>90</sup> Nemcsak az elméleti teológiai kutatás szorul gyakran a – Hans Blumenberg sokat idézett megállapítása szerint a felvilágosodás gyökerénél munkálkodó<sup>91</sup> – teoretikus kíváncsiság „tét nélküli” terébe, hanem az egyházi teológusok vagy tágabban: az egyházi értelmiség képviselői általában gyakorlati kérdésekkel szembesülve is „kis zöld marslakóként”, „különös állatként”<sup>92</sup> viselkednek, vagy annak ítéelhetők. Karl Rahner kijelentésének súlya különös jelentőséggel telítődik, ha – mondjuk – Mindszenty hercegprímásra gondolunk, amint békaügetésben kénytelen körözni a börtön pincésztíjén található vallatószobák egyikében éjszakai ütlegetései egyik stációjaként.

Ami a társadalomkritikai nyilvánosságot illeti, az egyházi értelmiség az „intellektuális becsületesség” sajátos léthelyzetében van. Ha az intellektuális becsületesség általában, a lét egészéhez való viszonyulást illetően „bátorságot parancsol a szellemi dön-

<sup>89</sup> Habermas, J.: A metafizikai gondolkodás utáni gondolkodás motívumai. In Bujalos (szerk.): *A posztmodern állapot*, i. m. 188–201.

<sup>90</sup> Rahner, K.: Neue Ansprüche der Pastoraltheologie an die Theologie als ganze. In uő: *Schriften zur Theologie IX*. Einsiedeln, 1972<sup>2</sup>, 127–147., 147.

<sup>91</sup> Blumenberg, H.: *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt am Main, 1966.

<sup>92</sup> Rahner, K.: Gott wohnt im nebelhaften Land der Vergeblichkeit. Gedanken zu einem Jugendshaus. In uő: *Sehnsucht nach dem geheimnisvollen Gott*. (Hrsg. von H. Vorgrimler). Freiburg–Basel–Wien, 1990, 167–172., 167.



téshez, még akkor is, ha erre ránehezedik mindaz a bizonytalanság, sötétség és veszély, amely egy véges, történelemtől függő szellem – aki ismeri ezeket a függőségeit, mégis döntenie kell – szellemi döntéseivel mindig is vele jár”,<sup>93</sup> akkor a modernitás kiélezett viszonyai között meghozott, a lét egészével kapcsolatban megtett döntés „vetületének” vagy „megvalósulási formájának” tekinthető „társadalmi döntés” különös nehézséget jelent, éppen a történelmi függőség feltételeinek homályossága okán. Mert bár igaz, hogy a kereszténység „világi jövőjével kapcsolatban az embert semmiféle konkrét célra nem kötelezi”,<sup>94</sup> vagyis semmiféle konkrét célhoz rendelt társadalmi magatartást nem ír elő számára, ugyanakkor az is igaz, hogy a kereszténység „nemcsak egyszerűen közömbös a világi jövő értelmes megtervezésével szemben, hanem *pozitív* módon viszonyul hozzá”,<sup>95</sup> és ezért „*meghatározó* jelentősége van a hiteles és értelmes földi jövőtervekre irányuló erőfeszítésekre nézvést”.<sup>96</sup> Vagyis az abszolút jövő kiszámíthatatlanságára hivatkozva nem burkolózik társadalmi agnoszticizmusba, olyan magatartásba, amely a társadalmiság, a „politika” szféráját mindenestől átengedi a világi ténykedésnek.<sup>97</sup>

Éppen ellenkezőleg: ha radikálisan komolyan veszi eszkatologikus természetét, más szóval: ha radikálisan az abszolút jövő vallásaként értelmezi magát, a kereszténységnek – az értelmes földi jövő nevében is – az „antropológiai forradalom”<sup>98</sup> mellett kell elköteleznie magát. Ennek a forradalomnak közvetlen politikai dimenziói is vannak, hiszen a vallásos tudat teológiai-antropológiai hangoltsága miatt nem tud és nem is akar bizonyos kér-

<sup>93</sup> Rahner, K.: Intellektuális becsületesség és keresztény hit. In uő: *Isten: rejtelem. Öt tanulmány*. Szerk. és ford. Várnai J. Budapest, 1994, Egyházfórum, 1–17., 3.

<sup>94</sup> Rahner: *Marxistische Utopie und chrstliche Zukunft des Menschen*, i. m. 82.

<sup>95</sup> Uo. 83.

<sup>96</sup> Uo. 84.

<sup>97</sup> Metz, J. B.: *Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums*. Mainz, 1984, többször.

<sup>98</sup> A fogalomról: Metz, J. B.: *Brot des Überlebens. Das Abendmahl der Christen als Vorzeichen einer antropologischen Revolution*. In uő: *Jenseits bürgerlicher Religion*, i. m. 94–110.

désektől eltekinteni. „Ha az alapvető átalakulás és a fenyegetetté vált önazonosság időszakaiban a politika az egész társadalomra vonatkozó kérdésekkel szembesül, eleven erővel merül fel az istenkérdés (és most nem fontos, milyen formában); vagy óvatosabban fogalmazva: ezekben a helyzetekben lehetősége van arra, hogy a nyilvános emlékezet tárgyává váljon. Ekkor pedig a politikai kérdés kulturális kérdéssé, az emberiség meghatározásának kérdésévé válik. A politikai kérdés kiszabadul a cél-eszköz-racionalitás keretéből, s közvetlenül a célokkal összefüggő kérdésekhez kapcsolódik. Ekkor pedig szembekerül – a vallással, az istenkérdéssel, az igazság kérdésével.”<sup>99</sup> Az elembertelenedés felé tartó újkori „fejlődés” ellenében az ember embersége érdekében vállalt antropológiai forradalom beváltása éppen azért feladata az egyházi értelmiségnek, mert ha az értelmes jövőképekhez pozitívan viszonyul, negatívan kell viszonyulnia a nem értelmes jövő felé tartó folyamatokhoz,<sup>100</sup> és nem azért, mert meghatározott földi jövőt hirdet, hanem azért, mert *nem* hirdet meghatározott földi jövőt, igehirdetése a *meghatározatlan, abszolút* jövő horizontján mozog, és ezért negatívnak kell ítélnie minden olyan törekvést, amely ezt a nyitott horizontot értelmetlen és embertelen tervekkel lezárja, úgy alakítva immanenssé, hogy a nyitottsággal összeegyeztethető értelmesség helyére a nyitottsággal összeegyeztethetetlen értelmetlenséget állítja.

Ez az értelmességgel szembeni pozitív és az értelmetlenséggel szembeni negatív beállítottság szükségképpen megköveteli az aszkézis nyilvánosságát, az eszkatologikus relációt, és ennek kioltódása nemcsak az értelmes jövőkép tételezhetőségének és elfogadásának hiányát eredményezheti, de szélsőséges esetben a negatív jövőkép rejtett vagy nyílt igenlését is. Az utóbbi történés ment végbe azon korai keresztények esetében, akik kikényszerített áldozatbemutatásukkal az abszolút jövő helyett a birodal-

<sup>99</sup> Metz.: A vallás és a politika egy átalakuló korban. In uő: *Az új politikai teológia alapkérdései*, i. m. 88. sk.

<sup>100</sup> Itt most csak arról beszélhetünk, hogy az „egész” nevében elkerülhetetlen szót emelni a „rész” területén. Bár fontos kérdés, itt most nem vizsgáljuk azt az éppen ellentétes mozgású folyamatot, miként jut el a részleges mozzanat az egész kérdéséhez. Bővebben: uo. 83–90.

mi jövőt fogadták el, s így „bukottakká” váltak.<sup>101</sup> Természetesen a bukott nyilvánosság megítélésére vonatkozó kritériumokat nem vehetjük pusztán a polgári nyilvánosság kritériumrendszeréből, hiszen ez a „bukottság” lényegileg eszkatologikus, aszketikus természetű, ahogy maga a bukott szó sem elsődlegesen moralizáló, hanem (pasztorál)teologizáló terminus, bár erkölcsi vonatkozási egy más értelmezési keretben, akár morálteológiailag is felvethetők.

A bukott nyilvánosságnak és az aszkézis nyilvánosságának a kérdése különös erővel vetődik fel azokban a társadalmi viszonyrendszerekben, amelyek valamiképpen a totalitás jegyében állnak. Míg ugyanis a felvilágosodás után kialakult demokratikus társadalmakban a „vallások által az igazságra támasztott igények politikai neutralizálása”<sup>102</sup> megy végbe, amely „nem a fokozódó vallási és felekezeti indifferenzizmus végeredménye, hanem arra a kérdésre adott válasz, hogy hogyan állítható helyre és biztosítható a béke az egymással párhuzamosan az igazságra támasztott igények mellett, kivált akkor, ha buzgó szószólóik vannak”,<sup>103</sup> a totalitás jegyében álló társadalmak a vallások által az igazságra támasztott igény korlátozását vagy eltörlését célozzák.<sup>104</sup> A társadalmi döntés a vallási igények *politikai neutralizálásának* és a vallási igények *politikai destrukciójának* közegében más és más szerkezetű. Bár mindkét közegre egyképpen érvényes, hogy benne a szubjektum és a szubjektumként birtokolt önazonosság veszélybe kerül, a szubjektumként birtokolt létezés megőrzésének igényét és az annak beváltására tett kísérleteket különösen is veszélyezteteti a totalitás minden formája, hiszen pont ennek az igénynek a jogosságát kérdőjelezzik meg és ezt az igényt fizikai és egyéb szankciókkal, retorziókkal próbálják semmisé tenni.

<sup>101</sup> Cyprianus: A bukottakról. In Vanyó László (szerk.): *Szent Cyprianus művei*. Budapest, 1999, Szent István Társulat (Ókeresztény írók 15).

<sup>102</sup> Lübbe: *Religion nach der Aufklärung*, i. m. 75–90.

<sup>103</sup> Uo. 76.

<sup>104</sup> Ebben az értelemben Heidegger filozófiai kísérlete is többek között abból a kiáltó szükségből fakad, ami retorzióké úgy is kifejezhető, hogy (ismeretelméletileg) igazságigénnyel lép fel az is, aki az igazság létének tagadását állítja. A kérdésről másképp és bővebben: Heidegger, M.: Az igazság lényegéről. In *„Költőien lakozik az ember”*. Válogatott írások. Budapest–Szeged, 1994, T-Twins–Pompeji, 35–64.



Minthogy az újkori történelmi folyamatok (is) roppant összetett antropológiai-politikaelméleti-szociológiai struktúrát alkotnak, az egyházi értelmiség itt és ekkor meghozott döntései nem ítéltetők meg – egyelőre – pusztán a megelőző történelmi korok történései alapján meghatározott kritériumok szerint, de még csak a „nyilvános” történelem analízisével sem, hiszen az egyházi értelmiség társadalmi döntései és azok következményei – kivált a közép- és kelet-európai országokban – épphogy jelentős részben rejtetten valósultak, illetve nyilvánultak meg. Az (a tipológiai- és ítélet-) kritériumok ezért ha nem is kizárólag a szubjektív (szenvedés-) történetekből meríthetők, mégis leginkább a személyes vállalás, az aszkézis nyilvánosságának erőterében értelmezhetők leginkább. A szubjektum létszerúsége a szubjektivitás kérdése így különös figyelmet érdemel.

Az egyházi nyilvános diskurzus sajátos természete

Az előbbieken bemutatott szociológiai-kommunikációelméleti kategóriák egyházi relevanciájának feltárására irányuló kísérletek – a kínálkozó kézenfekvő párhuzamok ellenére – többszörösen is ingatag talajon állnak. Ez a tény nemcsak abból következik, hogy az egyház szociológiai struktúrája lényegesen eltér a demokratikus szociológiai modellektől<sup>105</sup> – akkor is, ha a kereszténység „demokráciára való képességének” igazolására tett erőfeszítések több mint meggyőzőek –,<sup>106</sup> hanem elsősorban abból, hogy az egyházban megvalósuló kommunikáció nemcsak, pontosabban elsősorban nem diskurzusfolyamatok nyomán leszűrt szempontok szerint zajlik, hanem saját hagyományán alapul:

„Modernitáselméleti szempontból az úgynevezett premodern a hagyomány megszabta élet- és társadalmi formák megalapozásának, illetve megalapításának időszaka, a modernitás ellenben az ilyen élet- és társadalmi formák kritikai lehatárolásának idő-

<sup>105</sup> *Lumen gentium* 1; továbbá *Gaudium et spes* 44; *Evangelii nuntiandi* 38 stb.

<sup>106</sup> Ez a kérdés szüntelenül felbukkan Johann Baptist Metz késői írásaiban, vö. pl. *Az új politikai teológia alapkérdései*, i. m. § 10, § 11.

szaka. Vajon a kritika ma már – a modernitás határán – addig megy, hogy megköt minden hagyomány megszabta megalapozási formát? Végül meg kell említenünk, hogy ma vannak olyan filozófiai és szociológiai elméletek, amelyek szerint az emlékezés által meghatározott ész minden esetben ellentétes a felvilágosodással és összeegyeztethetetlen a modernitással. Az a társadalom tehát, amelyben sikeresen megvalósult a modernitás projektje, és ebben az értelemben be is fejeződött, szükségszerűen és visszafordíthatatlanul szigorúan poszttradicionista társadalom is egyben? A politikai felvilágosodás és a modern politika talán kizárólag szigorúan diskurzusokból leszűrt emlékekből épül fel? Nincsenek már olyan diskurzusirányító kulturális hagyományok, amelyek megvédhetik ezeket a diskurzusokat tulajdon formalizmusaiktól és tartalmi elsorvadásuktól? A kényszermentes diskurzusra szorító intézménymentes kényszer vajon mindig helyébe léphet a kulturális emlékezet kötelező érvényének?”<sup>107</sup>

Esetünkben ez azt is jelenti, hogy módszertani ráhagyatkozásunk után, teoretikus megállapításaink megtételekor azokra a sajátos emlékezőkre is támaszkodhatunk, amelyeket kutatásunk során a lefolytatott beszélgetésekben a szubjektív tapasztalat hozott elénk, még akkor is, ha az önkényesség lehetősége állhat fenn a választásokban, illetve hogy szempontunk mindezek ellenére alapvetően teológiai. Az előbbieket (különösen ami az egyház szociológiai identitását, önértelmezését és ennek egyediségét illeti) tehát nem azt jelentik, hogy a hitbeli egyenlőség elvét hangsúlyozó egyház az Isten előtti egzisztencia tekintetében eleve különbséget tenne tagjai között, hanem azt, hogy az egyenlőség (és ennek minden szociológiai következménye: a reciprok kommunikáció, a kritikai kompetencia stb.) olyan logika szerint létezik, amely a struktúra viszonyítási pontjához (Isten) való függést éppen a viszonyítási pont „szándékából” következő hierarchiában valósítja meg.

Ennek ellenére (még ha ez a sajátos egyediség [önértelmezés],

<sup>107</sup> Metz, J. B.: Religion und Politik auf dem Boden der Moderne. In Brix, E. – Mantl, W. (Hrsg.): *Liberalismus, Interpretationen und Perspektiven*. Wien–Köln–Graz, 1996, 229–243.

egyházi, aszketikus nyilvánosság) akár meg is próbálhatná (és erre, valljuk be, van kísértése) önmagát pusztán saját fogalmai szerint leírni – úgy tűnik –, nem volt teljesen céltalan a habermasi nyilvánosságelmélet és az annak fogyatékoságait bemutató megfontolások vázlatos áttekintése.

Elsősorban azt kell kiemelnünk, hogy a diskurzust középpontba állító és a többé-kevésbé egységes és arányos nyilvánosság létét feltételező habermasi modellel szemben a nyilvános diskurzus aránytalanságait kiemelő kommunikációelméleti szempontok számos tekintetben segítséget nyújthatnak a mai társadalmi közegben megvalósuló egyházi nyilvánosság helyesebb megértéséhez (nemkülönben a totalitárius rendszert illetően), és megint csak nem azért, mert az egyházi nyilvánosság élesen szemben áll a demokratikus nyilvánosságmodellel, hanem azért, mert szerkezetének viszonyítási pontja nem önmagában, hanem rajta „kívül” áll (Isten), és ezért semmiféle „szimmetrikus” megértési modell alkalmazásával sem írható le. Ami viszont nem jelenti azt, hogy ne volna szüksége arra a világban folyamatosan alakuló reflexióra, amely sajátos törekvéseinél fogva kontrasztja az egyház hasonló kísérleteinek.

És ez annak ellenére is így van, hogy az egyházi hagyományban és kivált napjainkban – a II. vatánai zsinat nyomán – meghatározó szerepet játszanak az egyház létét „meghatározni”, „körülírni” vagy csak „jellemezni” igyekvő képek. Ezek azonban egyben „kísértést” is magukban foglalnak: az egyházat példának okáért „Isten népeként” meghatározó szemlélet könnyen arra a tévútra vezethet, hogy megnyugodjunk ebben a definícióban (esztétizmus), és eltekintsünk az egyház természetének mélyebb vizsgálatától. Az egyház semmiféle képpel nem írható le.<sup>108</sup> Az egyház „kommunikációelmélete”<sup>109</sup> csak akkor dolgozható ki, ha folyamatosan szem előtt tartjuk, hogy az egyházban minden megnyilvánulás válasz (is) a minden emberi aktust megelőző isteni cselek-

<sup>108</sup> Balthasar, H. U. v.: *Henri de Lubac. Sein organisches Lebenswerk*. Einsiedeln, 1976.

<sup>109</sup> Erről bővebben különösen az információ elméletével és tömegtájékoztatás jelentőségével foglalkozó szövegekben: az *Inter mirifica* dekrétumban, valamint a *Communio et progressio* és az *Aetatis novae* lelkipásztori határozatokban.



vésre (amint ez így van a vallási létezés minden formájában is<sup>110</sup>). Az egyházon belül megvalósuló kommunikáció transzcendentá-lisan (azaz lehetőségi feltételeként) mindenkor az egyház írá-nyában megvalósuló isteni önközléshez kötődik, és az egyház tagjainak kommunikációja az egy isteni önközlésre adott egy egyházi válasz különböző megjelenési formája.

Az egyházi kommunikációs modell teológiai természetű ki-dolgozására tett kísérletek<sup>111</sup> eredményei világosan mutatják, hogy az egyházi nyilvánosság folyamatosan ebben az „eszkatolo-gikus fenntartásban” fogalmazódik meg, ami azt jelenti, hogy nem tudja és nem is akarja feladni szabad, kritikai és hívő viszo-nyulását létének és hitének alapjával a kinyilatkoztató Istennel. Ennek következtében ebben az esetben is fennáll az a nyilvános-sággal, a kommunikáció egyházi elméletére vonatkozó kísérle-tekkel kapcsolatban is újrafogalmazható alapviszony, miszerint „ebben a világban, de nem ebből a világból”.

Az előzőekben kifejtett, a normatív nyilvánosságmodell fo-gyatékoságait kiemelő kommunikációelméleti megfontolások-ban megjelenő „aránytalanságok” – mutatis mutandis – ezért mintha éppen az egyházi nyilvánosság arányosságához (fenntar-tottságához) tartoznának. Az, ami (aránytalanság) a „profán” kommunikációelméletben megbontja a szimmetriát, az egyházi kommunikáció legtermészetesebb velejárója. A következőkben csak egészen röviden kívánjuk érinteni az előzőekben bemuta-tott szempontoknak az esetleges egyházi nyilvánosságra vonat-koztatható relevanciáját, igyekezvén elkerülni minden direkt megfeleltetést, hiszen többé-kevésbé – önértelmezésükből fa-kadóan – összemérhetetlen szerveződésekről van szó. Az pedig magától értetődő, hogy megfontolásaink egészen vázlatosak lesz-nek, hiszen jelen dolgozatnak nem célja az egyházi kommuniká-ció elméletének kidolgozása, ugyanakkor tudomásul veszi, te-

<sup>110</sup> E vallásfilozófiai tétel talán legjelentősebb teoretikusának, Richard Schaeff-lernek a nézeteiről részletes, kiváló összefoglalást nyújt Trappe, T.: *Wahrheit und Geschichte*. In Laarmann, M. – Trappe, T. (Hrsg.): *Erfahrung – Geschichte – Identität. Zum Schnittpunkt von Philosophie und Theologie. Festschrift für Richard Schaeffler*. Freiburg–Basel–Wien, 1997.

<sup>111</sup> Bővebben: *Gaudium et spes* 53–62; *Unitatis redintegratio* 1–4.; *Digni-tatis humanae*; *Ad gentes* 1–13; *Christus dominus* 1–3.

kintettel van arra, hogy kísérletei – legalábbis az értelmezés szükségességének felismerésében – párhuzamosak azzal a törekvéssel, ami a normatív nyilvánosság kidolgozásával kapcsolatban napjainkban is zajlik. Ennyiben pedig nem tekinthetünk el a további vonatkozások rögzítésétől sem.

Észrevehetőség, hatás, tudás-előfeltétel

A csak felszínes reflexió számára is magától értetődő, hogy az egyházi nyilvánosságon belül (akár demokratikus, akár totalitárius társadalomban vizsgáljuk) aránytalanság áll fenn az „észrevehetőség” területén. A kitüntetett hivatalokat birtokló alanyok megnyilatkozásainak gyakorisága, hosszúsága stb. lényegesen eltér a kitüntetett hivatalokat nem birtoklók megnyilatkozásaitól. Ennek megfelelően a kitüntetett szerepben lévő alanyok lényegesen nagyobb hatást is képesek gyakorolni, és ebben a hatásban egybefonódik a hivatal által eleve birtokolt tekintély és a szóban forgó alany morális integritásának magától értetődő feltételezése.

Az egyházi nyilvánosságon belül továbbá – merőben szociológiai szempontból – aránytalanság áll fenn a tudás-előfeltételek terén is. Ez akkor is így van, ha az egyházi nyilvánosságon belül nem tapasztalható túlzott súlyponteltolódás a nyilvános érdeklődés középpontjába kerülő kérdések terén (míg a profán társadalmi nyilvánosságon belül egyre nagyobb szerepet játszik a jog, a technika, a sport stb.), hiszen leglényegesebb eleme esetünkben mégiscsak az Istenről való beszéd, más szóval: az evangélium hirdetése. De éppen egyetlen súlypontja eredményezi azt, hogy a nyilvánosság szempontjából különös helyzet áll elő: az itt főszerepet játszó „kognitív mezőhöz” kapcsolódó tudás egyfelől időben felhalmozódott, időben differenciálódó (dogmafejlődés), másfelől egyetlen középponti *obiectum materialé*jánál (Isten) fogva sajátos egység jellemzi. Ebből fakad, hogy a tudástartalmak kitüntetett képviselőinek (a tág értelemben vett egyházi értelmiség: papok, teológusok, tanítók, próféták...) nyilvános megnyilatkozásait az jellemzi, hogy a legdifferenciáltabb tudástartalmakat a nyilvánosság legteljesebb megértését biztosítva adják elő úgy, hogy ez nem jelent problémát az itt szerepet ját-

szó kognitív „logika”, „stílus” szempontjából, hiszen a hit éppen ennek a logikának a már megvalósult „begyakorlottságát” és folyamatos „gyakorlását” jelenti.<sup>112</sup>

Itt talán érdemes rövid kitérőt tennünk, és közelebbről is szemügyre vennünk a prédikációt mint az egyházi nyilvánosság par excellence „non-reciprocitásának” „reciprocitását”, hiszen erre a legmarkánsabb példa a prédikáció, amelynek során a kognitív tudás birtokosa nem reciprok diskurzust folytatva az – aktuális – nyilvánossággal, a legmagátólértetődőbb logika mentén beszél. Noha „az átlagos prédikációhallgató a társadalom konzervatív beállítottságú rétegeihez tartozik, és ezért nem provokációra vágyik, hanem épületessegre”,<sup>113</sup> és abban a korban, amikor a szekularizációt pozitív jegyként középpontba állító teológia talán csak „azoknak az embereknek az ideológiája, akik elégedetlenség nélkül nem tudnak modernnek lenni”,<sup>114</sup> az egyházi igehirdetésnek az emberi tapasztalatokból, és pedig elsősorban a negatív tapasztalatokból, Edward Schillebeeckx kifejezésével: kontraszttapasztalatokból<sup>115</sup> kell kiindulnia, hiszen a hallgatók „aligha tapasztalták meg, mi is a kegyelmi esemény”.<sup>116</sup> Többnyire – tehetjük hozzá azért. Minthogy azonban – Schillebeeckx szerint – e kontraszttapasztalatok viszonyítása pontja Jézus Krisztus „kontraszttapasztalata”, az igehirdetés nemcsak a megfelelő „érdeklődés” felkeltését szolgáló mozzanatokként beszél ezekről a kontraszttapasztalatokról, hanem teológiai meghatározottságúaknak is tekinti őket. Ez pedig nemcsak azt jelenti, hogy transzcendens – noha történeti – viszonyítási pontjához tartja magát, hanem azt is, hogy abban, amit mond, a hallgatók „beszédes” tapasztalatait veszi alapul, vagyis dialógust folytat a hallgatás helyzetében lévők legsajátabb tapasztalataival, természetesen úgy, hogy ezeket a tapasztalatokat egészen új és az emberi tapasztalásból levezethetetlen horizontra helyezi. Az egyhá-

<sup>112</sup> Kierkegaard, S.: *A keresztény hit iskolája*. Budapest, 1999, Atlantisz.

<sup>113</sup> Kasper, W.: Verkündigung als Provokation. In: uő: *Glaube und Geschichte*. Mainz, 1970, 224–242., 224.

<sup>114</sup> Uo. 230.

<sup>115</sup> Emberi tapasztalat és hit Jézus Krisztusban (Edward Schillebeeckx krisztológia). *Mérleg*, 1981, 69–78.

<sup>116</sup> Kasper: Verkündigung als Provokation, i. m. 235.



zi igehirdetés (hittanítás, prófécia stb.) tehát, ahol látszólag a leginkább hiányzik mindenféle reciprocitás, hiszen a beszéd (a diskurzus itt látszólag egyetlen formája) és a hallgatás helyzetében létezők állnak szemben egymással, végső soron a reciprocitás legteljesebb, sőt minden kommunikációelméleti reciprocitást felülmúló formájának bizonyul, mert benne az egyik fél úgy „válaszol” a másik fél legbelsőbb tapasztalataira, hogy új horizontra helyezve azokat, egészen új tapasztalatok megszerzésére képesítő fogalmi kontextust állít fel.<sup>117</sup> És azoknak az új tapasztalatoknak az alapján, amelyek az egyházi igehirdetés „provokáló”, mert új tapasztalati összefüggést megnyitó, az eddigi tapasztalati összefüggés feltörésére törekvő eseménye nyomán válnak lehetségessé, visszahatnak magára az igehirdetésre, hiszen az igehirdetés alanya közvetlenül kapcsolódik azokhoz a személyekhez, akiknek igehirdetése szól, és ekképpen az isteni Ige számára történő hirdetésének és a hívők új tapasztalatainak kettős „hirdetése” nyomán maga is folytonosan megújítja igehirdetését (és ez egyképpen vonatkozik a lelkipásztorra, a teológusra, a vallásos értelmiségire és magára az egyházra). Ekképpen tehát a „hirdetés” olyan összefüggésrendszere alakul ki, amelynek legsajátabb reciprocitása felülmúl minden „profán” reciprocitást. Mint-hogy pedig ezért – mint az előzőekben már kimutattuk – az egyházi nyilvánosságot az eszkatologikus felszólítás határozza meg, amelynek a felszólítás alanya ténylegesen sosem tehet maradéktalanul eleget, az egyházi – közvetlenül látszólag nem reciprok – „diskurzus” ennek a „mindig-nagyobb” felszólításnak a jegyében kell hogy álljon. Az előzőekhez kapcsolódva: az egyházi „diskurzus” magától értetődő logikájának a „mindig-nagyobb” Istenre kell vonatkoztatnia magát, vagyis logikájának „eszkatologikus logikának” kell lennie.

Az egyházi kommunikáció reciprocitásának további beszédes

<sup>117</sup> Nem szorul igazolásra, hogy itt nem arról van szó: az egyházi igehirdetés alanya már eleve „jobban tudja”, mire van szüksége hallgatóinak, és így kioktató módon tárja eléjük, mit is kell tenniük; az egyházi igehirdetés alanya (az igehirdető, illetve maga az egyház) ugyanis folytonosan az igehirdetés hallgatásának léthelyzetében van (ha nem abban volna, megszűnne hívó lenni), és igehirdetése maga is válasz a befogadott igehirdetésre; egyszóval: *választ adó tanúság*.

példáját a reciprocitást látszólag leginkább nélkülöző tanítóhivatali megnyilatkozások szolgáltatják: a tanítóhivatal a hit számára kötelező érvényt képviselő dogmákat ugyanis nem egyszerűen a hívők feje fölött hozza meg, de még csak nem is egyszerűen a közös hit talaján, hanem a hívők előzetes hitére és hitbeli cselekvésére „reagálva”, azt „hitelesítve” hirdeti ki.<sup>118</sup> Mindennek leggyakrabban idézett megvalósulási formáját az újabb kori Mária-dogmák jelentik (amelyekre hivatkozott írásukban Lehmann és Rahner is utalnak).

Az „új”, „provokatív” Mária-dogmák tartalma egyfelől ugyanis századokon át elevenen élt az egyházi vallásosságban és liturgikus gyakorlatban, dogmává nyilvánításuk tehát „válasz” az egyház népének már kialakult „állásfoglalására”, másfelől ebben a konkrét esetben közvetlenül kifejezett igény is felmerült a hitigazságok dogmává nyilvánítására. A dogmák kihirdetésével tehát az egyház nem a kommunikációtól elzárkózva és önkényesen cselekedett, hanem az isteni cselekvés nyomán kialakuló hívő választ kapcsolta vissza az isteni cselekvéshez, vagyis – az Isten által rá ruházott, neki adott képesség nyomán – a hívő válasza válaszolva igazolta azt. Ezzel a hívőkkel szemben a „tekintély szolgálatát valósította meg”, amellyel kapcsolatban megint csak azt állíthatjuk: látszólagos non-reciprocitása hasonlíthatatlanul mélyebb minden profán reciprocitásnál.

A fentebbiekben az egyházi nyilvánosságról nyújtott megközelítő definíciót tehát röviden a következőkkel egészíthetjük ki: az aszketikus egyházi nyilvánosság olyan „diskurzus” hordozója, amely a feltétlen eszkatologikus felszólítás jegyében, a nyilvánosság viszonyítási pontja (Isten) létrehozta hierarchia módján mindennél mélyebb reciprocitást valósít meg a nyilvánosság alanyai között. A „bukott nyilvánosság” pedig ebben a – kommunikációelméleti – megközelítésben az a nyilvánosság, amely nem az eszkatologikus felszólítás jegyében áll, nem hierarchikus vagy mélydimenziója szerint nem a hívők hitében rejlő tartalmakat tárja föl.

<sup>118</sup> Rahner, K. – Lehmann, K.: *Geschichtlichkeit der Vermittlung*. In *Mysterium Salutis*. Bd. 1. Zürich–Köln, 1965, 727–783.

# Szubjektumszerűség és értelmiségi egzisztencia

## A szubjektumszerűség és a kritikai közeg

Az aszkézis nyilvánossága csak úgy képes fenntartani az ember embersége (szubjektumléte, személyessége) érdekében szót emelő „antropológiai forradalmat”, ha alanyai maguk is szubjektumként és személyként léteznek. Az egyházi kritikai szabadság pedig az intézmény *által* lehetővé tett és nem az intézménytől korlátozott szabadság,<sup>119</sup> a kritikai nyilvánosság így *intézményes nyilvánosság*, amelynek szükségképpen belső eleme az önkritika, hiszen csak így maradhat mentes azoktól a tendenciáktól, amelyeket a társadalomban bírálattal illethet.

Mint hogy a személyben a valóság egésze egyedülálló – intencionális – módon van jelen,<sup>120</sup> semmiféle – állítólagosan – magasabb rendű célnak vagy egésznek nem rendelhető alá.<sup>121</sup> A nem értelmes jövőterveket a jelenben hamis racionalitás alapján legitimálni igyekvő hatalmi struktúrákkal szemben fellépő társadalomkritikai szabadság alanyai ezért nem rendelhetők alá maradás nélkül magának a társadalomkritikai nyilvánosságnak sem; ez a nyilvánosság éppen akkor képes betölteni funkcióját, ha a szubjektumszerűséget megóvó közegként fordul szembe az embertelen vagy konkrétságukban meghatározott, lezárt jövőtervekkel.

Mi történik azonban akkor, ha olyan társadalmi struktúrák alakulnak ki, amelyek (tökéletesen) szemben állnak minden kritikai szabadsággal (vagy a szubjektumok belső mozgására következően, vagy a szubjektumok belső mozgását erőszakosan korlátozó módon)? Mi történik akkor, ha az eleve „gettóember-

<sup>119</sup> Vö. Metz, J. B.: Politische Theologie. In *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*. Bd. 3. Freiburg i. Br., 1969, 1232–1240.

<sup>120</sup> Müller, M. – Vossenkuhl, W.: art. Person. In *Handbuch philosophischer Grundbegriffe II*. München, 1973, 1059–1070.

<sup>121</sup> Kasper, W.: *Der Gott Jesu Christi*. Mainz, 1995<sup>3</sup>, 195.



ként”<sup>122</sup> létező egyházi (vallásos) értelmiségi erőszakos módon kizsoríttatik a kritikai nyilvánosság létformájából? Mi történik, ha szeme láttára a szubjektumként birtokolt létezését óvó közeget erőszakkal eltüntetni igyekeznek? Mi történik, ha az ateista egypártrendszer mint pedagógiai instancia – „az emancipáció koncepciójának elszabadulásával és hagyományos pedagógiai jelentőségén túl történetfilozófiai alapon egyetemessé válva”<sup>123</sup> – az emberi nem *meghatározott jövőre* irányuló nevelését feladatának tartva ellene hat annak az intellektuális alapállásnak, amely nem ezt a pedagógiai feladatot tekinti sajátjának?

Ebben a totalitárius viszonyrendszerben a kereszténység – és az egyéb magatartásformák – közelebbi vizsgálata hozta eredményeket itt csak érintőlegesen vesszük figyelembe. Annál is inkább, mert ezen résznyilvánosságok (jog, sport, tudomány, művészet stb.) elnyomás alatti ellenstratégiái speciális ismereteket, jártasságot igényelnek. Az bizonyos, hogy a keresztény ember az „emberiesség szigeteit” igyekszik kiépíteni: „a keleti országokban, ahol a kényszer erejével az egész életet bürokratizálják, közvetlenül felismerik és keresik a szabadság szigeteit. Ha úgy tűnik, már mindent beépítettek, meg kell próbálnunk a köztes terekben élni.”<sup>124</sup> Az emberiesség – vagy ha tetszik, a szubjektumszerűség – szigeteinek megalkotása pedig azért lehet éppen a kereszténység feladata, mert neki *nem csak* az emberiesség kialakítása a célja. Ha csak az emberiesség biztosítása volna a cél, nem lehetne elérni még az emberiességet sem. Ha csak a szubjektumszerűség megóvása volna a cél, akkor még a szubjektumszerűség megóvása sem lenne elérhető. A totalitárius viszonyok között a kereszténység úgy őrizheti meg az emberiességet, hogy az általa hirdetett eszkatologikus üzenethez kapcsolja, azaz csak is mint eszkatologikusan elérendőt, mint jövőre nyitottat, mint folyamatosan elérendőt, mint igényt tarthatja fenn a szubjektumszerűséget. Azzal együtt, hogy a demokratikus társadalmi viszonyok mellett is „szabad gettóemberként” létezik, az egyházi

<sup>122</sup> Rahner: Gott wohnt im nebelhaften Land der Vergeblichkeit, i. m. 167.

<sup>123</sup> Lübbe: *Religion nach der Aufklärung*, i. m. 72.

<sup>124</sup> Balthasar, H. U. v.: *Vizsgáljatok meg mindent. Beszélgetés Angelo Scolával*. Ford. Görföl T. Budapest, 2004, Sík Sándor, 46. sk.

értelmiségi a totalitárius viszonyok mellett egy erőszakkal beszűkített és beszűkült „kényszergető emberévé” válik, amelyen belül és azon túl is a társadalomkritikai igények fenntartása többnyire csak éles – és kimenetelét tekintve mindig is kétes – konfrontációval valósítható meg.

## Az 1930-as évek német teológiai gondolkodása a kialakult történelmi helyzetben

Ami a közép- és kelet-európai totalitárius rendszerekben élő valóságos egzisztenciát illeti, az időbeli közelség, valamint a teológiai reflexió igényessége okán tanulságosnak tűnhet a nemzetiszocialista hatalommal szemben fellépő Hitvalló Egyház meghatározó személyiségeinek közelebbi vizsgálata. Úgy tűnik ugyanis, az éppen a konkrét földi jövőkép hiányára hivatkozó, társadalomkritikai állásfoglalásokra jutó egyházi mozgalomban kialakult egzisztenciális (szellemi) konstellációk tanulsággal szolgálhatnának a két évtizeddel később kialakult kelet-közép-európai totalitárius rendszerek egyházi viszonyaira is.

Bármennyire tanulságos is azonban áttanulmányozni az itt taglalt kérdések szempontjából a Hitvalló Egyház felé mutató vagy általa deklarált fontosabb dokumentumokat (kivált a korai szövegeket)<sup>125</sup> és a mozgalom meghatározó személyiségeinek személyes életralakulását és megnyilatkozásait (Hans Asmussen, Edmund Schlink, Heinrich Schlier, Dietrich Bonhoeffer, Hans Joachim Iwand, Karl Barth, Rudolf Bultmann), a párhuzam csak közvetett összefüggéseket tárhat fel, s úgy tűnhet, relevanciájuk csak kellő távolságtartással és óvatossággal építhető a későbbiek magyar viszonyokat értékelő elemzéseire. A Hitvalló Egyház ugyanis szervezeti, intézményi keretekkel, kiváló teológiai képzettségű szakemberekkel rendelkező szerveződés volt, amely intézményesen és önértelmezésében élesen elkülönült a úgynevezett német keresztények mozgalmától, s ez az elkülönülés olyan meghatározó volt, hogy Bonhoeffer sokat idézett – bár a Hitval-

<sup>125</sup> *Wort und Bekenntnis Altonaer Pastoren* (1933. január) és *Barmer Theologische Erklärung* (1933).

ló Egyház önértelmezése szempontjából nem teljesen meghatározó – kijelentése szerint „aki Németországban tudatosan elhatárolódik a Hitvalló Egyháztól, az üdvösségtől határolódik el”.

A közvetlen párhuzam hiánya azonban nem jelentheti azt, hogy a nemzetiszocializmus megjelenésére és térnyerésére reagáló teológiai megnyilatkozások és állásfoglalások közvetve nélkülöznenek minden olyan vonást, amely segítséget nyújthatna a kevésbé később Kelet-Európában uralomra jutó totális rendszerben megnyilvánuló elméleti és gyakorlati (pasztorál)teológiai attitűdök pontosabb megértésében. Annál is inkább, hiszen az aktuális elnyomásra történő teológiai reflexió primer módon mutatja ki az egyházi nyilvánosságra vonatkozó, aszketikus irányultságú kritikai (értelmiségi) magatartás kialakíthatóságának nehézségeit. A német példa azért is lehet fontos, hogy közvetve jelezze, merre léphetett volna a magyarországi teológiai reflexió, ha az elnyomás ideje alatt megszülető teológiai belátásait kellő igényességgel és minőségben (lett volna módja) ki tudta volna dolgozni.

Annak érdekében, hogy a szinte áttekinthetetlen összetett-ségű szellemi helyzetet mindössze a jelen dolgozat szempontjából fontos jegyek alapján tekinthessük át, vizsgálódásunkat a protestáns teológiára szűkítjük, hiszen nem lehet célunk az, hogy történetileg feltárjuk a harmincas évek katolikus vagy protestáns teológiai gondolkodásának fejlődését, hanem inkább az, hogy a háború utáni magyarországi szellemi helyzetének áttekintését tovább árnyaló teológiai teljesítményekkel szembesüljünk. Többségi helyzeténél és az ebből fakadó széles társadalmi beágyazottságánál fogva számunkra – jelen dolgozatunk témáját tekintve – gyümölcsözőbbnek tűnhet a protestáns szellemi-értelmiségi viszonyok áttekintése. A lehetséges viszonyítási pontok megkeresésében nagyobb segítségünkre lehet, mint más egyházi közösségek szellemi küzdelmeinek taglalása. A katolikusok szellemi-értelmiségi helyzetének<sup>126</sup> elemzése emiatt az egyszerű szociológiai tény miatt most kevésbé releváns, annál is inkább,

<sup>126</sup> A kérdésről bővebben: Albrecht, A.: *Katholische Kirche im Dritten Reich. Eine Aufsatzsammlung zum Verhaeltnis vom Papsttum. Episkopat und deutschen Katholiken zum Nationalsozialismus. 1933–1945.* (1976)



mert kérdésfeltevésünk elsődlegesen nem ekleziológiai, hanem pasztorálteológiai horizonton fogalmazódik meg, vagyis dolgozatunkban az értelmiségi (most teológusi) identitás megfogalmazódásainak figyelemmel kísérése a cél.

Azt is legitimnek találjuk, hogy a következőkben eltekintünk az egészen közismert személyiségek vonatkozó elgondolásainak bemutatásától, hiszen – példának okáért – Barth,<sup>127</sup> Asmussen<sup>128</sup> és Bonhoeffer<sup>129</sup> gondolatai a nemzetiszocialista ideológiával való konfrontációt illetően kiválóan fel vannak dolgozva, míg más gondolkodók mintha háttérbe szorulnának – éppen azok, aki több-kevesebb joggal a „bukott nyilvánossághoz” sorolhatók. Ez a megkülönböztetés azért is fontos, mert a magyarországi teológiai reflexió aszketikus nyilvánossághoz tartozó vonulata teore-

<sup>127</sup> Barth politikai nézeteiről legújabban lásd: Norden, G. van: *Der politische Karl Barth in den Offenen Briefen. Evangelische Theologie*, 61 (2003) 34–55. A szerző Barth politikai állásfoglalásainak történetében négy szakaszt különböztet meg: 1. az 1917-es Római levél kommentárig; 2. a húszas évek és a harmincas évek eleje a barmeni nyilatkozatig; 3. a barmeni nyilatkozattól a második világháború végéig; 4. a második világháború után. Dolgozatunk szempontjából különösen érdekesek a Barthnak az ötvenes évek elején Magyarországon tett látogatásai alkalmával a kommunista állammal való egyházi együttműködés pozitív megítélésével kapcsolatos megjegyzések. A szerző annak igazolására törekszik, hogy ennek a meglepő pozitív viszonyulásnak a háttérében kizárólag „taktikai” megfontolások húzódtak, a nagy tekintélynek örvendő Barth ugyanis a maga antikommunista elveinek kifejtésével nem kívánt olajt önteni a tűzre, elgondolásait nem kívánta a bár olcsó, de kártékony nyugati propaganda rendelkezésére bocsátani (uo. 54.). Ez természetesen nem változtat azon a tényen, hogy a magyarországi református egyház szinte teljes ellehetetlenítésében való közreműködés vádjával napjainkban még mindig számos magyar református értelmiségi tekinti ropant kártékonynak Barth egész tevékenységét, és részben ezzel magyarázható, hogy teológiai recepciója a magyar református egyház bizonyos teológusainál a legnagyobb vétkek közé számít. Emellett természetesen érdekes jelenség, hogy a filozófia – kivált az Isten és a „das Nichtige” viszonyáról kifejtett elgondolásai alapján – és a katolikus teológia – kivált Hans Urs von Balthasar a kritika ellenére is pozitív recepciója alapján – Magyarországon nagy rokonszenvvel tekint Bartha.

<sup>128</sup> Vö. például: Huhn, G.: *Es begann mit Hans Asmussen. Ein Bericht auf dem Wege zur einen Kirche*. Münster, 1981.

<sup>129</sup> Vö. például: Müller, Ch.-R.: *Dietrich Bonhoeffers Kampf gegen die nationalsozialistische Verfolgung und Vernichtung der Juden. Bonhoeffers Haltung zur Judenfrage im Vergleich mit Stellungnahmen aus der evangelischen Kirche und Kreisen des deutschen Widerstandes*. München, 1990, különösen: 12–19., 61–71., 161. skk; 203–233.

tikusan kevésbé tetten érhető eredményeket hozott (a Mindszenty-eset után erre mód sem volt), mint a hivatalos, államilag is eltűrt, elismert teológiai tevékenység.

Az a körülmény sem hagyható figyelmen kívül, hogy a konfrontatív alapállás viszonylag gyors visszaigazolással szolgált, hiszen a meghurcoltatás az egyik legerősebb érv a gondolati teljesítmény helyességének megítéléséhez. Ennek alapján pedig a magyarországi, mintegy negyvenévnnyi „iszapbirkózás” teológiai eredményei egész másképp alakulhattak, mint a jóval rövidebb időt elemésztő németországi szellemi küzdeleméi. A konfrontatív út gyors pozicionálást tesz lehetővé (a börtöntapasztalattal, a meghurcoltatásokkal és az utána következő üldöztetésekkel együtt), míg a hosszabb távra építő reflexió szellemi teljesítményeken keresztül válik ugyanilyen súlyú egzisztenciális tapasztalattá. A következőkben ezért kizárólag kevésbé vagy egyáltalán nem kritikus (esetünkben konfrontatív) személyiségek vázlatos bemutatására szorítkozunk, olyanokéra, akiknek módjuk volt viszonylag koherens szellemi teljesítmények létrehozására: Ludwig Müller, Freidrich Gogarten, Paul Althaus, Werner Elert, Emanuel Hirsch és a Holl-iskola, de úgy véljük, még ha a kritika tükrében is, a *Barmer Erklärung*<sup>130</sup> teológusainak nézetei is kelőképpen körvonalazódhatnak majd a későbbiekben.

Ami pedig a szerzők kiválasztásában mutatkozó előzetes döntést még inkább alátámasztja: a következőkben – az említett okokon túl – azért szerepelnek kizárólag német protestáns teológusok, mert a német katolikus teológia meghatározó képviselőitől eltérő módon a protestáns teológián belül éppen a legjelentősebb alakok foglaltak a legegységelműbben állást a politikai történésekkel kapcsolatban. (Gondoljunk csak katolikus oldalról Romano Guardini vagy Erich Przywara elnyomással kapcsolatos konkrét állásfoglalásainak – szinte bántó – hiányára.) Úgy

<sup>130</sup> Winter, J.: *Die Barmer Theologische Erklärung*. Heidelberg, 1986; Nicolaisen, C.: *Der Weg nach Barmen. Die Entstehungsgeschichte der Theologischen Erklärung von 1934*. Neukirchen, 1985; Stephan, H.-U. (Hrsg.): *Das Wort für alle. Barmen 1934–1984*. Neukirchen, 1986; Haschild, W.-D. – Kretschmar, G. – Nicolaisen, C. (Hrsg.): *Die lutherischen Kirchen und die Bekenntnissynode von Barmen*. Göttingen, 1984; Moltmann, J. (Hrsg.): *Bekennende Kirche Wagen*. München, 1984.

véljük ezért, a protestáns teológusok nyilvános és koherens szellemi magatartása segítséget nyújthat a totális államhoz való katolikus viszonyban többnyire csak rejtve hatást kifejtő mozzanatok mélyebb feltárásához. Különösen akkor válik mindez jelentőssé, ha belátjuk, hogy dolgozatunk egyik lényeges mozzanata éppen az, hogy az egyházi nyilvánosságon keresztül, valamint az ebben a nyilvánosságban artikulálódó szellemi magatartásformákat igyekszik megragadhatóvá tenni. Az előbbieik okán tehát hasznosnak mondható egy rövid áttekintés keretében szemügyre venni az 1930-as évek németországi teológiájának a nemzeti-szocialista eszmékkel szemben kialakított sokrétű viszonyát, magától értetődően csupán néhány – tipikus belátásokra jutó és pasztorálteológiai vonatkozásában is jelentős – teológus ide vonatkozó munkáinak bemutatásán keresztül.

Az abszolút rajongó (Ludwig Müller és az óporosz unió)

A német keresztények *Richtlinien* címmel kiadott dokumentumát összeállító Müller<sup>131</sup> célkitűzése a német nép teljes szellemi- és lelki életének megújulása volt. Egységben azzal az egyházzal, amelynek létezését teljes egészében az szabja meg, hogy elsőként és főképp – esetünkben – a német nép érdekeit képviseli. Müller – a tübingeni teológussal, Karl Fezerrel közösen kidolgozott – programja szerint az egyház megújítása érdekében elérendő célok a következők:

1. az egyházban létező demokratikus vonások felszámolása;
2. egyetlen, teljes felelősséggel bíró vezető kinevezése;
3. egységes birodalmi evangélikus egyház kialakítása.

Ennek az egyházi képződménynek az élén maga Müller állt, s amikor elfogadta az úgynevezett árja-paragrafust, és ezzel érvényre jutott az a rendelkezés, hogy nem árja származású személy nem viselhet lelkészi hivatalt, Müller és követőinek meggyőződése szerint a Jézus Krisztus evangéliumában foglaltak valósultak meg, abban a tisztaságban, amelyet a reformáció köl-

<sup>131</sup> Személyéről pl. *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*. Bd. 6. col. 294–299., Herzberg, 1993.



csönzött nekik. (A „dilettáns, lavírozó és diktatórikus”<sup>132</sup> Müllerral szemben természetesen már korán teljes ellenállás alakult ki, és 1934 végén maga Hitler is megvonta tőle 1934. január 25-én még egyértelműen megerősített bizalmát.)

Müllert azért nevezhetjük „abszolút rajongónak”, mert a totális állam által megfogalmazott igényekkel és ideológiákkal kapcsolatban nemcsak a néma elfogadás, eltűrés magatartását bensőségesíti, vagy nemcsak hogy eltekint a kritikától, de az állami ideológiát az egyházi igehirdetés megjelenítőjének tekinti, azzal a vélekedéssel, hogy a kettő végső egységet alkot. Az „abszolút” jelzőt pedig azért tarthatjuk indokoltnak, mert a totális állam ideológiájával szemben tanúsított lelkesültségnek nem teológiai (ahogyan majd a későbbiekben nevezzük: „szellemi”) alapja van, hanem maga is ideológián alapszik. A későbbiek során a magyarországi békepapság esetében találkozhatunk hasonló, a történelmi helyzettel abszolút viszonyba lépő egyháziakkal.

A szellemi rajongó (Friedrich Gogarten)

Gogarten alakja egyenesen szimbolikusnak tekinthető a 20. századi teológiatörténet szempontjából, hiszen gondolkodása a totális állammal való teológiai számvetés szempontjából is meghatározó. Munkásságának korai szakaszában az emberi önerőből elért misztika és az ember erkölcsi cselekvéseként értelmezett történelem ellentétét „Fichte segítségével annak kimutatásával igyekezett megvilágítani, hogy az Istenség mint a legfőbb érték révén minden más – az állam, a tudomány, a művészet – elnyeri a maga viszonylagos értékét és ekképpen értelmét is”.<sup>133</sup> E belátása széles és máig tartó hatású, nemcsak protestáns területeken.

Gondolkodásának korai szakaszában meghatározó jelentősége volt az 1920-ban *Zwischen den Zeiten*<sup>134</sup> címmel megjelentetett írásának. A nemzedékének léthelyzetét leírni igyekvő írás sze-

<sup>132</sup> *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*. Bd. 6. col. 295.

<sup>133</sup> Art. Friedrich Gogarten. In *TRE* 6, 563skk., 564.

<sup>134</sup> Mint ismeretes, ennek az írásnak a címe kölcsönözte az úgynevezett „dialektikus teológia” folyóiratának a címét.

rint az első világháborúval megroppant a polgári társadalmat összetartó kulturális és teológiai kohézió, és ezzel összhangban az új nemzedék öntudatát szellemtörténeti szempontból a polgári társadalomban *outsider*nek számító gondolkodók – Kierkegaard, Nietzsche stb. – határozzák meg. További fejlődésének irányát egy korábbi vita tanulságaira építve alakította ki: Troeltsch „szembekerült a természetes teológia lehetetlenségét állító és a kereszténység kizárólag belülről megérteni kívánó és ezt hangsúlyozó Ritschl-iskolával, ugyanis azt állítja, hogy a teológia számára – az éssen túl – elengedhetetlen az adott történelmi helyzet teljes körű figyelembevétele a kereszténység sajátos jegyeinek megállapításához.”<sup>135</sup> Az ő történelemfilozófiájára támaszkodva és teológiáját továbbgondolva Gogarten az ember által létrehozott dolgok pusztulásának történelmi tapasztalatát elemezve annak szükségességét emeli ki, hogy az ember új módon rendelje létét Istenhez. Az első világháború előtti kultúr-optimizmus és a spengleri kultúrpeessimizmus feszültségében, sőt a világháborút követő úrben szabaddá vált a tér az Istenre irányuló kérdés számára. Ennyiben tehermentesült a kérdés, levált róla a kultúra számos korábbi, terhes tapasztalata és megnyílt egy új válasz kidolgozásának lehetősége irányába. Természetesen ebben a tehermentesülésben benne volt a korábbi tapasztalatok súlytalanná válása mellett, mind e tapasztalat jelentésének elhalványulása is, ami nagy ívű, de az összefüggésektől eltekinteni hajlamos eszmeifuttatásokra adott lehetőséget.

A húszas évek során ennek a történelmi helyzetfeltárásnak a nyomán Gogarten – a dialektikus teológia célkitűzését követve – radikális kritikát gyakorolt az emberi vallás minden formáján.<sup>136</sup> E kritika lényege röviden a következő: a vallás mint az Isten elérésére és megismerésére irányuló, merőben emberi erőfeszítések eredménye a legvégzetesebb emberi alkotás, amely nem vet számot azzal, hogy az isteni kinyilatkoztatás radikálisan felszámol és megsemmisít mindent, ami emberi. Ezért juthat el

<sup>135</sup> Görföl Tibor – Kránitz Mihály: *Teológusok lexikona*. Budapest, 2002, Osiris, 382.

<sup>136</sup> Gogarten, F.: *Die religiöse Entscheidung*. Jena, 1921.

Gogarten sokat idézett programállításhoz: „Vagy mi, vagy az örökkévalóság.”<sup>137</sup>

Ennek a gondolkodói útnak a során jutott el Gogarten a dialogikus perszonalizmus recepciójához,<sup>138</sup> ami árnyaltabb és mélyebb reflexiós horizontot megnyitva, magától értetődően módosította Gogarten korábbi radikalitását, és annak felülvizsgálatát, újfajta megközelítés kidolgozását jelentette. Vonatkozó főművében<sup>139</sup> Gogarten elutasítja mindazok kísérletét, akik a kereszténységet vallási eszmeként vagy vallási elvként igyekeznek felfogni, és annak hangsúlyozásával, hogy a kereszténység belsőleg egy meghatározott „történelmi eseményhez kötődik, és nem szakadhat el az erről az eseményről szóló üzenettől”,<sup>140</sup> annak kimutatásán fáradozik, hogy „az emberi valóság az Én és a Te ellentmondásokkal teli, ellentétek hordozta valóság”.<sup>141</sup> A „történelem az Én és a Te találkozása, s a világ ebben a találkozásban éri el teljességét. Ennek megfelelően tartalma szerint a hit is a történelmileg konkrét Te-vel mint Isten teremtményével való találkozás”.<sup>142</sup>

Ezek az előzmények fontosak Gogarten jelen vizsgálódások szempontjából elsődlegesen fontos gondolatainak megértéséhez. *Politische Ethik* (1932) című művében ugyanis a már vázolt történelmi értékelések és a perszonalista teológia megfontolásainak összekapcsolásával igyekszik kimutatni, hogy „létét az ember nem önmagáért való létként és önmagától való létként, hanem mástól eredő létként birtokolja”.<sup>143</sup> Minthogy azonban az ember a bűnbeesés következtében radikálisan rosszá vált, olyan instanciára van szükség, amely *megőrzi és biztosítja* az emberi létet alkotó másakra irányulás épségét. Ez az instancia pedig nem

<sup>137</sup> Uo. 9.

<sup>138</sup> Gogarten és a dialogikus perszonalizmus viszonyáról a történelmi összefüggések tükrében részletes képet nyújt: Langemeyer, B.: *Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie*. Paderborn, 1963.

<sup>139</sup> Gogarten, F.: *Ich glaube an den dreieinigen Gott*. Jena, 1926.

<sup>140</sup> Uo. 99.

<sup>141</sup> A Gogarten-kutató Thyssen kijelentését idézi: Art. Friedrich Gogarten. In TRE 6, 565.

<sup>142</sup> Rohls, J.: *Protestantische Theologie der Neuzeit*. Bd. II., Tübingen, 1997, 253.

<sup>143</sup> Gogarten, F.: *Politische Ethik*. Jena, 1932, 19.



lehet más, mint az *állam*. Az állam az eredetileg jó teremtés jó-ságát a legteljesebben megjelenítő világi valóság, mert Istentől eredő tekintélyként szemben áll a teremtés eredeti jóságával radikálisan ellentétes autonóm szellemmel.<sup>144</sup> „Ahogy Isten Krisztusban az örök életet adományozza az embernek, amelyet az bűneivel elhibázott, az állam a teljes földi életet adományozza neki, amelyet hasonlóképpen elhibázott.”<sup>145</sup> Nyilvánvalóan az autonóm szellem itt nem elsődlegesen politikai kategória, hanem az ember önmeghatározásának instanciájaként értendő.

Mindezeknek a megfontolásoknak alapján – azelőtt, hogy a második világháború után újabb gondolati fordulatot végrehajtva az újkori szekularizációt az Isten színe előtt a világért vállalt emberi felelősség legitim megnyilvánulásaként értelmezte volna<sup>146</sup> – a harmincas évek folyamán Gogarten visszafogott magatartást alakított ki a politikai eseményekkel kapcsolatban (annak alapján, hogy a törvény mint a nép *nomosza* tartalmát tekintve az államra tartozik, de úgy, hogy a nép „teológiai” javát kell szolgálnia), úgy, hogy az állam Istentől származó tekintélyének és a nép isteni küldetésének fenntartása mellett a totális államot azonosította a törvény *secundus ususa* által megkövetelt, tekintéllyel rendelkező állammal. Ebben az azonosságban pedig bezárult a kör. Az általa képviselt szellemi alapállás azért nevezhető „szellemi rajongó”-nak, mert egyfelől elgondolásait ténylegesen teológiai megfontolások alapján (szellemi) dolgozta ki, másfelől azonban – mint ismeretes, a lutheri *secundus usus legis* társadalomteológiai értelmezésének továbbgondolásával – a totális államot és a totális állami tekintélyt teológiai tényezőként fogta fel, vagyis azt hangsúlyozta, hogy az önmagát az államnak alávető „teológiai egzisztencia” a totális állammal szemben is szükségképpen engedelmes. Ennyiben szellemi alapállása teológiai indokokkal alátámasztott rajongás, amely lehetővé teszi a totális állam teológiai inkorporálását.

<sup>144</sup> Meg kell jegyeznünk, hogy a későbbiekben az államot felépítő emberek természet szerint rosszaságára hivatkozva Gogarten a népben jelölte meg a romlott emberi szuverenitással szemben álló isteni tekintélyen alapuló instanciát; vö. *Der Zerfall des Humanismus* vagy *Schöpfung und Volkstum* című írásai.

<sup>145</sup> Rohls: *Protestantische Theologie der Neuzeit*, i. m. 255.

<sup>146</sup> Gogarten, F.: *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*. Stuttgart, 1953.

Ma már a protestáns teológiatörténet-írás egyik behatóan vizsgált folyamatát jelenti az a szellemi mozgalom, amely a húszas években Luther gondolkodásának újraértelmezését tűzte ki céljául, úgy, hogy Luther gondolkodásának eredeti lényegét a megigazulás gondolatában megjelölve a megigazulás erkölcsi dimenzióját, a lelkiismeretet állította reflexiójának középpontjába. A neves Luther-kutató apa gyermekeként született Althaus ennek a Luther-értelmezésnek a követője annyiban, hogy különös hangsúlyt helyez a vallás és az erkölcs összefüggéseire. Amikor pedig az első világháború után különös erővel vetődött fel az erkölcs és a nemzet összefüggéseinek kérdése, az ekkor kibontakozó úgynevezett „nemzeti ifjúlutheránusság” (nationales Jungluthertum) az erkölcsiség és a nemzeti közösség kapcsolatát vallási (teoretésteológiai) horizonton igyekezett értelmezni.

A mozgalmon belül Althaus azok közé tartozik, akik abból indulnak ki, hogy a nép elsőbbséget élvez az egyénnel szemben. *Das Erlebnis der Kirche* című korai (1919) tanulmányában arról értekezik, hogy a nép megelőzi az egyén létét, sőt voltaképpen a néppel szemben nem is léteznek egyének. Ez a viszony megfelel az egyén és az egyház viszonyának, hiszen Isten célja az egyházzal az, hogy általa közösségi létre nevelje az egyént. A néppel szemben hűséges szellemi magatartás ezért nem más, mint előkészület a vallásra, hiszen Isten az egyént a nép közösségének tagjaként teremti meg. Althaus szemléletének szerves része, hogy az úgynevezett vallási szocializmus gondolatvilágával szembefordulva elutasítja az azonosságon alapuló és a parlamentarizmus formáját öltő demokratikus állameszményt, és ezzel szemben az arisztokratikus német állameszmény legitimitását veszi védelmébe.<sup>147</sup> Mindezzel szorosan összefügg úgynevezett rend-teológiája, amelynek keretében az emberi együttélés szükségszerű feltételeiként értelmezett társadalmi dimenziókat a világ újrateremtésére és létben tartására irányuló isteni cselekvéshez kapcsolja.<sup>148</sup>

<sup>147</sup> Vö. *Religiöser Sozialismus és Staatsgedanke und Reich Gottes* című korai (1921 és 1923) írásaival.

<sup>148</sup> Althaus, P.: *Theologie der Ordnungen*. Freiburg, 1934.

Ennek a megközelítésmódnak szerves következménye volt, hogy Althaus – visszafogott – kritikát gyakorolt a már említett *Barmer theologische Erklärung*on. Kritikájában<sup>149</sup> elhatárolódik ugyan a „német keresztények” mozgalmától, szemére veti a nyilatkozat szerzőinek, hogy elhanyagolják a törvényről és a teremtésből fakadó természetes rendekről szóló tanítást. Azt is kifogásolja továbbá, hogy a nyilatkozat visszás formában értelmezi az egyház és az állam viszonyát, az államot ugyanis a „liberális jogállammal” azonosítja, és az egyházat ettől különböző és vele szemben álló valósággként értelmezi, míg valójában arról van szó, az egyház és az állam szervesen összefonódik egymással, annak következtében, hogy egyaránt a nép szolgálata határozza meg őket.

Althaus sajátos – közvetítő – helyet foglal el Barth és Gogarten között.<sup>150</sup> Míg Barth, mint ismeretes, élesen fellépett azzal az elképzeléssel szemben, hogy Isten kegyelmi cselekvése a politikai történelemben is megvalósulhat, és míg másfelől Gogarten a törvény *secundus usus*a szerint tartalmilag kizárólag az állam rendelkezése alatt áll (és az egyház feladata csak az, hogy a törvény radikalitásának kiemelésével az evangélium felé terelje az embert), *Theologische Verantwortung* című rövidebb írásában viszont Althaus a következőket hangsúlyozza: a totális állam is történelmi konstrukció, amely az abszolutista és a semleges állam túlhaladott helyére lépett, de esetében az állam totalitása nem azonosítható minden további nélkül Isten törvényével. Althaus a nemzetiszocialista államot – szembeállítva a fasizmussal és a bolsevizmussal – nem is tekinti totális államnak.

Althaus az állam tekintélyét és méltóságát ahhoz a feladatához rendeli, hogy védelmeznie kell a nép rendjét. Az állami „fensőbbség” feladata tehát a nép védelme, a nép horizontján meghatározott törvény megtartása. A népnek ugyanis olyan állami tekintélyre van szüksége, amely megfelel tulajdon természetének, vagyis amely kész szolgálni őt. Ez a fensőbbség azonban nem a *Führer* alakjában megjelenő tekintély, vagyis a népnek

<sup>149</sup> *Bedenken zur „Theologischen Erklärung” der Barmer Bekenntissynode* (1934).

<sup>150</sup> Grass, Hans: Paul Althaus als Theologe. *Nachrichten der Ev.-Luth. Kirche in Bayern* 21 (1966) 253. skk.



nem önmagában véve kell engedelmességet tanúsítania a *Führer*rel szemben. Az abszolút engedelmesség tárgya csak Isten akarata lehet. Mindamellett a népnek a *Führer*rel szemben is engedelmességet kell tanúsítania, de csak annak alapján, hogy ő Isten akaratának egy meghatározott történelmi konstellációban fellépő megtestesülése.

Vagyis, igaz ugyan, hogy a *Führer* maga bizonyos fensőbbiséget képvisel, de már nem azon a módon, ahogyan az egykori patriarchális társadalomban érvényesült, azaz nem mint a nép számára Istent képviselő, megjelenítő, reprezentáló alak, hanem személyét mindenestől áthatja a nép életközössége: hivatalát nem a néppel szemben, a népre irányulva birtokolja, hanem a nép közegében. A *Führer* személyes döntéseit az Isten előtt viselt felelősség határozza meg, hiszen Isten rá bízta a néppel kapcsolatban vállalt feladatait. Minthogy pedig a *Führer* az Isten által szándékoltnak szerez érvényt a rend felbomlasztására irányuló erőkkal szemben, Althaus erkölcsileg elfogadhatónak tartja a nemzetiszocialista forradalmat. „Ennek nyomán pedig a barnainges forradalom elfogadása Althausnál a későbbiekben a weimari állam – csak bizonyos időre szóló és fenntartásokkal kinyilvánított – elfogadását eredményezi.”<sup>151</sup>

Mint ismeretes, Althaus a harmincas évek végén szakított a nemzetiszocializmus előbb ismertett értékelésével, és kritikát fejtett ki az egyre szélsőségesebbé váló eseményekkel kapcsolatban. Ezért bár működésének jelentős részében a megfontoltan elfogadók közé tartozott, saját és mások véleményének későbbi felülvizsgálatával a „megkéső kritikus” helyzetébe került. A „rend” korábbi elfogadása és támogatása gondosan kidolgozott teológiai – teremtésteológiai – elveken nyugszik, és ez akár teológiai gondolkodásának viszonylagos hitelességét is tükrözheti. Bár gondolatai nem voltak a nemzetiszocialisták számára elutasítandók, a későbbi események, a háború előtti fejleményekkel kapcsolatban kifejtett kritikája – kissé megkésve – józanabb belátásokra vezette Althaut.

<sup>151</sup> Rohls: *Protestantische Theologie der Neuzeit*, i. m. 418.

A *Barmer Theologische Erklärung*on kritikát gyakorló teológusok közül az egyik legélesebb támadás Werner Elerttől származik. Elert azért marasztalja el a nyilatkozatot, mert – nézete szerint – unió-hitvallás, és már csak ezért ellentétben áll a lutheri hitvallással. A kritika lényegét, akárcsak Althaus esetében, itt is a törvény problémája alkotja: ha a *Barmer Erklärung* teológusai Jézus Krisztust Isten egyetlen ígéjeként fogják fel, a már a reformáció kezdetén is megjelenő antinomista tévtanhoz csúsznak vissza, megfélemeznek ugyanis az isteni törvény tekintélyéről, amely nem más, mint Istennek az evangélium mellett adott „második” kinyilatkoztatása. Ha pedig a nyilatkozat teológusainak szellemisége szerint Jézus Krisztus megszabadulást szerez az – istentelenként felfogott – világból, az azt jelenti, hogy benne önálló keresztyén erkölcsiség jelenik meg, míg az eredeti lutheri felfogás szerint a keresztyén erkölcsiség az általános erkölcsre irányul. A nyilatkozatban ugyanez a „természetes” szférától elvonatkoztató gondolati irányultság fejeződik ki az egyházzal kapcsolatban is: Barth és társai olyan egyházat képzelnek el és írnak le, amelynek nincs köze a politikai elgondolások és elvek, a konkrét történelem szférájához, és így az egyházat nem is szembe-tesíti azzal a feladattal, hogy tulajdon berendezkedésére a konkrét történelmi berendezkedés figyelembevételével reflektáljon.

Fontos lehet annak rövid áttekintése, közelebbről miben is állt Elert Barth-kritikája, s miként vélekedett az egyház és a teológia történelmi vonatkozásairól, hiszen elgondolásai más szempontból világítják meg a fentebb az egyházi nyilvánosságról mondottakat. Mindezt egy olyan kiélezett helyzet tükrében, amely szükségképpen állásfoglalásra késztette az egyház(ak)hoz tartozó, gondolkodó vallásos embereket. Az előző fejezetekben tárgyalt aszketikus és bukott nyilvánosságok részben éppen erre a teológiai kérdésre adott válaszaikban különülnek el egymástól, hiszen az egyház és a teológia történelmi megítélésére adott válaszok szerint alakítják ki sajátos nézőpontjaikat.

<sup>152</sup> A problémáról vö. Krötke, W.: Das Problem „Gesetz und Evangelium” bei Werner Elert und Paul Althaus. Zürich, 1965.

*Karl Barths Index der verbotenen Bücher* című 1935-ös írásában<sup>153</sup> Elert abban jelöli meg Barth legfőbb fogyatékoságát, hogy az isteni kinyilatkoztatást kizárólag Jézus Krisztusban fedezi fel, elutasítva egyfelől minden természetes teológiát és minden metafizikát, másfelől minden, az isteni kinyilatkoztatást az aktuális, konkrét történelmi közegben kutatni igyekvő törekvést. Elert szerint ez már csak ezért is tarthatatlan, mert az Írás világosan beszél a természetben és a történelemben végzett isteni cselekvésről, még ha egyértelmű is, hogy ez a cselekvés Jézus Krisztus megtestesülésében éri el tetőpontját. Elert a törvény Luther által kidolgozott *usus spiritualis*ára hivatkozva tárja fel Isten történelmi cselekvésének sajátosságait: a törvény jegyében álló kinyilatkoztatás mint Isten haragja kizárólag azt fedi fel, hogy az ember mindent teljes ingyenességgel nyer el Istentől.<sup>154</sup> Főművében<sup>155</sup> Elert mindezek nyomán a törvény és az evangélium viszonyának vizsgálata alapján fejt ki elgondolásait, és különösen érdekesek a sors hatalmáról kifejtett elgondolásai: konkrét történelmi létezése során az ember szükségképpen konfrontálódik a sorssal, a tőle különböző szférák (az emberi te, a természet strukturális rendjei, az állam) rá nehezedő hatalmával, amely maga a sors. Ez a kikerülhetetlen sors maga a törvény, amelyben a törvény Istene, a rejtőzködő Isten jelenik meg, úgy, hogy könyörtelenül végességével és egzisztenciájának határaival szembesíti az embert. Ez a tapasztalat tehát az állam szférájára is vonatkozik, vagyis az állam maga is a törvény, az embert elítélő-megítélő instancia „közége”. Ennek a belátásnak a későbbiekben nyilvánvaló teológiai hozadéka vannak a magyar totalitárius tapasztalattal kapcsolatos megoldási kísérletekben.

Elert differenciált együttműködő, mert noha teoretikusan a legelevenebb módon számot vet a konkrét történelemmel és az

<sup>153</sup> A szöveg tartalmainak rekonstruálásában fontos segítséget jelentett Jan Rohls (Rohls: *Protestantische Theologie der Neuzeit*, i. m. 418. skk.) elemzése.

<sup>154</sup> Elert éppúgy elhatárolódik Emil Brunner kísérletétől (a történelem és a „természetes” antropológia „kapcsolódási pontot” [Anknüpfungspunkt] jelent az isteni kinyilatkoztatás számára), mint Barth nézőpontjától. (Mint ismeretes, Barth híres *Nein!*-ja Brunner gondolatainak tarthatatlanságát mutatja ki).

<sup>155</sup> *Der christliche Glaube. Grundlinien einer lutherischen Dogmatik*. Hamburg, 1940.



állam valóságával, sőt a nemzetiszocialista hatalomátvétel nyomán kialakuló teológiai tiltakozással (*Barmer Erklärung*) is foglalkozik, azaz állást foglal a kérdésben, és pedig a lelkesültség módján, lelkesültsége szigorúan teológiai alapokon nyugszik, azaz nem játszanak benne szerepet olyan „völkisch” elemek, amelyek nélkül Althaus megfontolásai érthetetlenek lennének. Ennyiben a differenciált jelző mellé odatehető a szellemi is, hiszen esetében sem ideológiáról van szó, hanem masszív teológiai megfontolásokról.

A történelmi ideológus (Emanuel Hirsch)

Hirsch Althaushoz hasonlóan a húszas évek megújult Luther-kutatásai nyomán találta meg gondolkodói útját.<sup>156</sup> Hirscht leginkább és sokak szerint sajnálatos módon, többnyire csak Kierkegaard összes műveinek fordítójaként és a protestáns teológiatörténettel kapcsolatos, Barth által kidolgozott „hanyatlási értelmezéssel” szembehelyezkedő, nagyszabású újkori teológiatörténet<sup>157</sup> írójaként tartják számon. Pedig már 1920-ban behatóan értekezett a német nép történelmi küldetéséről.<sup>158</sup> Itt kifejtett elgondolásai szerint a német nép az első világháború után önmaga sorsává vált, és ez a sors abban áll, hogy a német népnek azzal a veszéllyel szemben kell fenntartania magát, hogy népként megszűnik, és idegen érdekeknek vettetik alá.<sup>159</sup> Ám ha ez bekövetkezne, az ellentmondana a német nép teremttéssel adott küldetésének, annak az erkölcsi feladatnak, amelyet az emberiség egészen belül be kell töltenie. A német nép megőrződése tehát meghatározott erkölcsi feladatok teljesítéséhez kötő-

<sup>156</sup> A következőkhöz vezérfonálul szolgált: Schneider-Flume, G.: *Die politische Theologie Emanuel Hirschs 1918–1933*. Bern – Frankfurt am Main, 1971.

<sup>157</sup> *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*. Bd. 5. Gütersloh, 1949–1954.

<sup>158</sup> Hirsch, E.: *Deutschlands Schicksal. Staat, Volk und Menschheit im Lichte einer ethischen Geschichtsansicht*. Gött. V. & R, 1920.

<sup>159</sup> Ennyiben a nép alapmagatartása „ellenidentitás”, hiszen ebben a folyamatos fenyegetettségben kénytelen identitását és integritását megtalálni és kifejezni.

dik, s mivel az erkölcsiség nem képzelhető el vallás nélkül, a német népnek istenfélő néppé kell válnia.<sup>160</sup>

Ennek a felfogásnak az alapján Hirsch olyan „teista történelemfilozófiát”<sup>161</sup> dolgozott ki (ennek ismerete fontos a nemzetszocializmussal kapcsolatban kifejtett teológiai elgondolásainak megértéséhez), amely szerint az emberiség történelme és az isteneszme alakulása szükségképpen összetartozik. *Die Reich-Gottes-Begriffe des neueren europäischen Denkens* (1921) című írásában az Isten országa és az állami berendezkedés viszonyának három típusát különbözteti meg. Az első modell Hirsch szerint a két tényező között Hollandiában és Angliában kialakuló viszony: ezekben az országokban az Isten országától szigorúan megkülönböztetett államot a természet törvényből kiolvasható észelvekre igyekeznek alapozni. A második modellt a francia példa alkotja: itt Isten országát az e világi tökéletes erkölcsi közösséggel azonosítják, egybemosva a jog és az erkölcs szféráját. Ettől lényegesen különbözik az Isten országa és az állam között a német gondolkodás által megállapított és rögzített viszonya: a tökéletes erkölcsi közösség e szerint a felfogás szerint nem azonos a konkrét történelmi valósággal, de a konkrét történelmi struktúrák feladata ennek a láthatatlan közösségnek a „védelme”.<sup>162</sup> A német állam azonban gyökeresen különbözik a modern jogállamtól, mert nem autonóm szubjektumok alapozzák meg, hanem – mivel a nép körül megképződő nemzetállam – a nép szabja meg teljes mozgását.

Ennek a gondolkodásmódnak szerves következménye volt, hogy – a Karl Holl (akiről az alábbiakban még szólni kell) törekvéseihez kapcsolódó Holl-iskola tagjaként – Hirsch 1933-ban élesen összeütközött Barth-tal és követőivel. Barth sokat idézett *Theologische Existenz heute* című írására felelve Hirsch 1933-ban *Das kirchliche Wollen der Deutschen Christen. Zur Beurteilung*

<sup>160</sup> E ponton világosan megjelenik a Luthert az erkölcs és a vallás összetartozásának horizontján értelmező, a húszas évek elejére jellemző teológiai beállítottság hatása.

<sup>161</sup> Rohls: *Protestantische Theologie der Neuzeit*, i. m. 291.

<sup>162</sup> Schneider-Flume, G.: *Kritische Theologie contra theologischen-politischen Offenbarungsglauben. Eine vergleichende Strukturanalyse der politischen Theologie P. Tillichs, E. Hirschs und R. Shaulls. Evangelische Theologie*, 33 (1973) 114–137.

*des Angriffs von Karl Barth* címmel írt tanulmányában azt veti Barth szemére, hogy nem igazi német, nem olyan, aki az első világháborúban elszenvedett vereség után örömmel követné nyomon a nemzetiszocialista forradalom előrevetítette felemelkedést. Kálvinra hivatkozva Hirsch arról értekezik, hogy az isteni evangélium csak annyiban ér el bennünket, amennyiben Isten naponta tanúságot tesz magáról az élet valóságában. Vagyis a konkrét történelmi valóság elfogadása a Krisztusba vetett hit belső eleme, konkrétabban: a Krisztusba vetett hit akkor konkretizálódik, hogy ha elfogadjuk a történelmi feltételeket. Mint-hogy azonban a történelmi valóság mindenkor népi meghatározottságú, azt a „nemzeti nomosz”<sup>163</sup> hordozza. A Krisztusba vetett hit aktuálisan annak a német típusú evangélikus kereszténységnek az elfogadását jelenti, amelynek saját berendezkedését a német állam szem előtt tartásával kell kialakítania. Ezzel szemben Barth „elkülönülő kereszténysége” (*Aussonderungschristentum*) ugyanazt testesíti meg, mint a liberális jogállam a német állammal szemben – és a hiteles német kereszténység csak akkor hűséges önnön természetéhez, ha önmagát az állam nemzetiszocialista mintára történő újszerű meghatározását célzó törekvésekhez méri.

Ennek a gondolati összefüggésnek egyik legjellegzetesebb és legtömörebb összefoglalása Hirsch 1934-ben írt *Deutsches Volkstum und evangelischer Glaube* című már-már programadó tanulmánya. Ebben az írásban Hirsch bizonyos „német teológia” programját igyekszik kidolgozni. Ez a teológia megpróbál megfelelni az aktuális – német – történelmi helyzetnek, mégpedig úgy, hogy azt, amit hirdet, a nép és az állam körében lezajló események áramába ágyazza, konkrétan: a barnainges forradalmat a teológia *kairos*zaként értelmezi. Emellett – mint láttuk, bevett sémát követve – a törvény *usus spiritualis*a alapján a konkrét történelmi valóságot az isteni harag megnyilatkozásának tekinti, amely egyben – Barth elgondolásaival éles ellentétben – az evangéliumról szóló igehirdetés alapja is.<sup>164</sup> Ebben az értelemben a

<sup>163</sup> Schneider-Flume: *Die politische Theologie Emanuel Hirschs 1918–1933*, i. m. 93. skk.

<sup>164</sup> Schneider-Flume, G.: *Kritische Theologie contra theologischen-politischen Offenbarungsglauben*, i. m. 123. skk.



konkrét történelmi valóság Isten sajátos viszonyulása (harag) mindahhoz, ami történetileg-politikailag fennáll.

A politikai történésekkel való teológiai számvetés a legélesebben *Die gegenwärtige geistige Lage im Spiegel philosophischer und theologischer Besinnung. Akademische Vorlesungen zum Verständnis des deutschen Jahres 1933* (1934) címmel kiadott előadásaiban bontakozik ki. A nemzetiszocialista forradalmat „német fordulatként” értelmező előadások a fordulat gyökerét az autonómiára törekvő újkori ész kudarcában jelölik meg. Hirsch úgy véli, a világ teljes racionalista és autonóm leigázására tett kísérletek kudarca a legvilágosabban feltárja, hogy az ész és a szabadság eszméi önmagukban nem állják meg a helyüket, és nem képesek arra sem, hogy meghatározzák a szellemi és a társadalmi élet alapjait. Ha kizárólag önmagára szorítkozik, az emberi ész és az emberi szabadság romboló, pusztító erővé válik.

A nemzetiszocialista fordulat ezért élesen elválaszt egymástól két korszakot: a társadalmi élet alapjait önkényesen meghatározni igyekvő autonómia korát és azt az időszakot, amelynek sajátossága abban áll, hogy az élet minden szeletét általános, népi és állami nomoszhoz rendeli, olyan rendet kialakítva, amely az életet és a gondolkodást is konkrét feladatokhoz köti. Minthogy a nomosz a szellem eredeti gyökere és alapja, csak az ehhez igazodó reflexió nevezhető ténylegesen szelleminek, és ez az etikai meghatározottságú népi szellemiség megszüntet minden olyan megosztottságot, amely a népen belül az érdekcsoportok, osztályok és társadalmi rétegek között kialakulhatna.<sup>165</sup> A nemzetiszocialista államban a társadalmi életen belül nem létezhet olyan szolgálat, amely ne a nép javát szolgálná, hiszen az állam és a nép újszerű viszonyát éppen az jellemzi, hogy az állami struktúrákban kifejeződő politikai akarat mögött egy magasabb rendű instancia, a történelmi nép szuverén akarata áll. És a nemzetiszocia-

<sup>165</sup> Érdekes, hogy szellemtörténetileg Hirsch a Kierkegaard által Hegel idealizmusán gyakorolt kritika örökösének tudja magát, és a nemzetiszocialista forradalom fordulata által meghatározott korszak hiteles filozófiájaként az egzisztenciális filozófiát jelöli meg, minthogy az azt vizsgálja, miként tárja fel magát a lét a magunk sors kötötte konkrét történelmi léthelyzetében. Ha az egzisztenciális filozófia kritikát gyakorol az idealizmuson, az emberi lét határoeltságát emeli ki, amelynek rendjét a néphez kötődő állami *nomosz* szabja meg.

lista forradalom létjogosultságát az bizonyítja, hogy ehhez a rejtett szuverenitáshoz köti magát, egy olyan korban, amikor a nyilvános szuverenitás, az állam az autonómia illúziójából következő káoszba fulladt.

Mindennek teológiatörténeti vetülete is van. Hirsch szemében a fordulattal előálló új helyzetnek megfelelő teológia szükségképpen elutasítja a kultúrprotestantizmust, hiszen az a kereszténységet egy olyan társadalmi konstellációba ágyazta, amelyben Isten országa egybemosódott a polgársággal. Noha ez az új teológia tehát éppúgy elhatárolódik Schleiermachertől, mint a dialektikus teológia, azzal ellentétben a történelmi valóságot nem a rossz terepének tekinti, hanem a lutheri *secundus usus legis* alapján Isten kegyelmi cselekvése közegeként fogja fel. Ám mivel a teremtés struktúrái végső instanciaként a népre irányulnak, a világi hatósággal szemben tanúsítandó, a *secundus usus legis*ben foglalt engedelmesség helyébe a néppel szemben tanúsítandó engedelmesség lép.<sup>166</sup>

Hirsch történelmi ideológus, mert akárcsak a marxista elméletéhez kötődők, a kereszténység megújítását meghatározott történelmi *kairosz*hoz köti, csak hogy a kereszténység nevében nem a marxizmussal, hanem a nemzetiszocializmussal köt szövetséget.

A nemzeti érdek teologizálói (a Holl-iskola)

Az első világháború utáni időszakban kibontakozó Luther-reneszánsz alapját a Luthernél az erkölcs (a lelkiismeret) és a vallás szoros összefüggését hangsúlyozó Karl Holl vizsgálódásai jelentették. Történelmileg részben érthető, érdekes fejlemény, hogy a Hollt követő fiatal Luther-kutatók nagy lelkesedéssel fogadták a nemzetiszocialista forradalom kitörését. A következőkben a Holl-iskola talán legismertebb alakjainak témánk számára fontos „politikai” állásfoglalásaira térünk ki, természetesen csak egészen vázlatos formában.

<sup>166</sup> Hirsch mindenek alapján írott, kifejezetten dogmatikai természetű műveit az ember természetes istenkapcsolatára építi. Ezekkel azonban itt nem foglalkozunk. Bővebben: vö. *Leitfaden zur christlichen Lehre* (1938) stb.

*Luther und der deutsche Geist* (1934) című írásában Heinrich Bornkamm annak igazolására törekszik, hogy Luther a sajátosan német sors megtestesítője és képviselője, és ezért a sajátosan lutheri eszmékre épülő keresztény szocializmus egyben nemzeti szocializmus is. Itt Bornkamm Paul Althaus szintén népközpontú gondolkodásától annyiban tér el, hogy sajátosan a német nép keresztény nagyságából indul ki. A nemzetiszocializmus tehát azért legitim, mert egy olyan nép körében jelent meg, amely a szocializmust eleve vallási talajon valósítja meg. Vagyis – és ez a gondolatmenet végpontja – ha a nép érdekeit képviselő forradalom robban ki, az szükségképpen a kereszténység érdekeit is képviseli.

*Der völkische Beruf des Theologen* című híres, 1933-ban tartott előadásában Hans Rückert hasonlóképpen amellet foglalt állást, hogy a barnainges forradalom nem egyszerűen egyházi szempontból „semleges” történés, hanem magának Istennek a kinyilatkoztatása. Az egyháznak tehát készen kell állnia arra, hogy a német nép történetében bekövetkező fordulatot isteni meghatározottságú eseményként értelmezze, és ennél fogva tevékenyen részt kell vennie a kibontakozásában. Megdöbrentő, de tény, hogy másik, *Luther, der Deutsche* című előadásában Rückert egyenesen párhuzamot von a lutheri reformáció és a nemzetiszocialista forradalom között, és a keresztény ember által Istennel szemben tanúsítandó engedelmességet megfelelteti a szabad német ember által törzsi vezérével (*Stammesführer*) szemben tanúsított engedelmességnek. Luther gondolkodásában ugyanis – *secundus usus legis*ként – az államot teljes önállóság illeti meg, és a hívőnek engedelmességet kell tanúsítania ezzel az isteni rendelésen nyugvó „világi” instanciával szemben. Harmadik meghatározó jelentőségű, *Die Bedeutung der Reformation für die deutsche Geschichte* című előadásában Rückert még 1941-ben is amellet foglalt állást, hogy Luthertől egyenes út vezet a kizárólag német értékeken alapuló porosz birodalomhoz, vagyis például Bismarck hatalomgyakorlása a legelevenebb megvalósulása a lutheri kereszténységben megjelenő német szellemnek.

Az előzőekben megmutatkozott, hogy a totális állammal kapcsolatban kialakuló egyházi – „elméleti” – magatartásminták



mögött egészen összetett motivációs minták húzódnak meg. Vizsgálódásaink nyomán annyit már most rögzíthetünk, hogy a „bukott nyilvánosság” tagjai annak ellenére is sokszor jóhiszeműen vélekednek, hogy gondolkodásuk nem mentes az ideológiai elemektől (Althaus) vagy az „érdekérvényesítéstől” (Rückert), valamint nem ritka a hatalommal való együttműködés nemcsak bennfoglalt, de kifejezett szándéka, a „hatalom tiszta akarása” (Müller) sem.

# Az értelmiségi önazonosság (identitás) kritériológiája

## Vizsgálati szempontok

Jelen fejezet célja olyan általános és csak a leglényegesebbekre szorítkozó kép megrajzolása, amelynek alapján közelebbről is megmutatkozik az „értelmiségi” alakja. Az előzőekben ismertetett értelmiségi tipológia a második világháború előtti, leginkább teológiai reflexiót magában foglaló értelmiségértelmezésként áll előttünk. A magyar, háború utáni helyzet leírására tovább kell lépni a háború utáni reflexiók horizont feltárásához, hogy a vizsgálat konnatúrális fogalmi keretben folytatódjék. Az időközben elmélyült társadalomtudományi tudatosság vonatkozó elemzéseinek segítségével közelebb léphetünk a vallásos értelmiség fogalmához. Ez azért is kikerülhetetlen, mert a magyarországi egyházi értelmiségre vonatkozó reflexiók nyilvánvaló, sajátos szempontok szerinti vizsgálatai akkor lehetnek egy nagyobb egészben integratív korrelációban egymással és más megközelítésekkel, ha a szükséges tágabb, társadalomtudományi összefüggésekkel is számot vetnek. Éppen ezért szükségesnek tűnnek további kritériológiai vizsgálódások, amelyeket az eddigi módszer alapján folytatunk.

Minthogy dolgozatunk alapvetően nem szociológiai természetű, eltekintünk a szakviták, az egymással versengő elméletek részletes bemutatásától, és csak olyan szempontokat emelünk ki, amelyek lényegileg gazdagítják a dolgozat vállalt teológiai tematikáját. A pontosabb – az előbb említett tágabb vonatkozásrendszerrel kapcsolatokat kereső – és az árnyaltabb megértés kedvéért, mintegy alappontok, viszonyítási pontok lehelyezéseként fontosnak mutatkozik azonban átfogó elméletek, helyzetértékelések bemutatása is. Ezért két egységes szemlélet felvázolásának is teret szánunk a későbbiekben. Nem abban a reményben, hogy pontos definíciókat nyerjünk általuk, hanem hogy hozzájárulhassanak ahhoz, hogy az egyébként sem magától érte-

tődő viszonyokat<sup>167</sup> – igaz, csak érintőlegesen, de – dolgozatunk tárgykörébe vonjuk. Hiszen az egy-egy definícióból adódó értelmezési lehetőségek korántsem képesek arra, hogy az értelmiség-problematika fogalomínségét teljes egészében lefedjék. Mivel bármely megoldási kísérlet további viták forrása lehet, az ilyesféle definíciók, mint: „Értelmiséginek számítanak azok, akik képesek és készek kultúrszakértői specializáltságukon kívül felelősséget is vállalni a közügyek érdekében”,<sup>168</sup> csak nagyon áttételesen visznek közelebb kérdésünk pasztorálteológiai vonatkozásainak elmélyítéséhez. Éppen azért, mert sajátos vizsgálódásunk módszertani döntéseink mentén szélesedhet ki pasztorálteológiai deskripcióvá, majd tézissé.

Emellett számot kell vetni azzal az önmagában is érdekes ténnyel, hogy a klasszikus nyilvánosságproblematika (Habermas és az előbbie) továbbgondolásának számszerűleg legjelentősebb iránya a nyolcvanas–kilencvenes évektől egyre nagyobb elmélyültséggel a kommunikációelmélet (politikai, közlekedési,

<sup>167</sup> A fentieket igazolhatja például az a tény is, hogy a szociológiai kutatások tankönyvekben, lexikonokban stb. lecsapódott eredményei gyakran nem sokban járulnak hozzá az értelmiség pontosabb megértéséhez. Elegendő csak az 1993-as *Dictionnaire de la sociologie* [magyarul: *Szociológiai lexikon*. Ford. Balla Katalin et al. Budapest, 1998, Corvina,] „értelmiségiek” címszavából (i. m. 53. sk.) idéznünk: „Az értelmiségi (intellectuel) szó új keletű: a Dreyfus-ügy óta használatos, azonban csupán másként nevezi meg azt, amit a 16. században a »humanista«, a 18. században pedig a »filozófus« szóval jelöltek. Ebben az értelemben értelmiségiek azok, akik alkotó presztízsüket vagy tekintélyüket latba vetve hozzájárulnak az új értékek kifejezéséhez vagy népszerűsítéséhez (netán a régiek védelmezéséhez). [...] A Zola-féle értelmiségi szerep felvet egy szociológiai problémát. Az az alkotó, aki a művészet, az irodalom vagy a tudomány területén tett szert nemesi címre, miért használhatja azt adott esetben arra, hogy értékek dolgában kimondja az igazat? Az értelmiségi befolyása valójában gyakran csak látszólagos: üzenete csak abban a mértékben hatékony, amennyiben megfelel hallgatósága elgondolásainak; főként azért fogadják elismeréssel, mert ezeknek az elgondolásoknak ad kifejezést és hangot. Az értelmiségi szót azonban tágabb értelemben is használják, mindazok megjelölésére, akik értékek, »világnézetek« vagy ismeretek létrehozásához, megerősítéséhez vagy terjesztéséhez járulnak hozzá, nevezetesen amikor ezek az ismeretek axiológiai vagy általánosabban: filozófiai következményekkel is járnak. Az értelmiségiek közönségükkel vagy, mondhatjuk így is, piacukkal fenntartott, összetett kapcsolataik függenek a területtől, amelyen tevékenységüket kifejtik.”

<sup>168</sup> Bialas, W.: *Vom unfreien Schweben zum freien Fall. Ostdeutsche Intellektuelle im gesellschaftlichen Umruch*. Frankfurt am Main, 1996, 14.



nemek közötti) és a médiaelmélet irányába tájékozódik,<sup>169</sup> ezzel a kérdés elméleti irányát a hírközléstechnika medializált feldolgozhatóságának irányába fordítja. Ennek az iránynak természetesen komoly elméleti alapjai vannak, legdöntőbb ezek közül mégis az, amelyet Habermas munkásságának hangsúlyeltolódása kapcsán is érzékelünk; a nyilvánosságproblematikától a kommunikációelméletig.<sup>170</sup> Dolgozatunk nem vállalkozhat ennek a kérdéskörnek a leírására két oknál fogva: a kérdésköteg nagymértékben kiterjesztené a módszertani és a tárgyi problematika területét, illetve – és esetünkben ez a döntő –: a megtárgyalható terület egyelőre a saját tárgytól való távolságteremtéssel foglalkoztatódik: „sok tudóst, történészt, filozófust láthatunk, akik tárgyakat és kifejezési módjukat úgy választják meg, hogy alkalmas legyen a média által megszólított nagyközönség figyelmének felkeltésére. Amikor a médiapiac az uralkodó, az intellektuális alkotás kognitív funkciója kezd háttérbe szorulni.”<sup>171</sup>

Az előzőekben már megmutatkozott, hogy egzakt formájukban nem léteznek olyan szociológiai-kommunikációelméleti megközelítések, amelyek önmagukban leírhatnák az egyházi nyilvánosság és az egyházi kommunikáció lényegét – ezért pedig jogos azzal az előfeltevéssel élünk, hogy az értelmiséggel, az értelmiségekkel kapcsolatban sem léteznek olyan pusztán szociológiai, kommunikációelméleti elméletek, amelyek megragadhatnák a vallásos értelmiség problematikájának a lényegét. Ugyanakkor e vonatkozásban is feltételezhető (ahogyan az eddigiekben beigazolódni látszott), hogy a „profán” tudományok által kidolgozott kategóriák a negatív meghatározáson túl (mi *nem* a vallásos értelmiség) pozitív eredményekkel is szolgálnak dolgozatunk tárgyára nézve.

Magától értetődik, hogy az értelmiségiként meghatározható szellemi magatartásmintát hordozó személyek megjelenése egybeesik a nyugati kultúra megjelenésével, és ha történetileg és fo-

<sup>169</sup> Kellner, D.: *Media culture: Cultural studies. Identity and Politics between the Modern and the Postmodern*. Routledge, New York, 1995.

<sup>170</sup> Bővebben Habermas, J.: A szellemtudományok önreflexiója: a történet-tudományi értelemkritika. In Bacsó (szerk.): *Filozófiai Hermeneutika*, i. m. 147–169, különösen 168–169.

<sup>171</sup> Bialas: *Vom unfreien Schweben zum freien Fall*, i. m. 14.

galomkeresésünk irányában tágra nyitnánk vizsgálódásunk körét, a szellemi létforma legkülönbözőbb modelljeit különíthetnénk el egymástól, a phaiák király udvarában költőként fellépő Odüsszeusztól, a preszókratikus filozófusokon, a 4. századi filozófiai iskolákon, az alexandriai könyvtár intézményén keresztül a felvilágosodásig húzódó keresztény történelem legkülönbözőbb alakjaiig. Ettől azonban nemcsak a kulturális sokszínűség, az anyag áttekinthetlensége és módszertani döntésünk miatt tekintünk el, hanem azért is, mert – többekkel, így például (vizsgálandó két egységes szemléletünk alkotóival) W. Lepenieszel<sup>172</sup> vagy Theodor Geigerral<sup>173</sup> – nem egyszerűen azokat tekintjük értelmiségieknek, akik szellemi tevékenységet végeznek, hanem azokat, akik egy olyan cselekvési minta részeként végeznek szellemi tevékenységet, amelynek alanyait az ön- és közösségi reflexió kettős vonatkozásrendszere kapcsolja össze. Ehhez hozzátehetjük még: mindezt oly módon teszik, hogy önazonosságuk rögzítésében jelentős szerepe van a szellemi „munkások” más csoportjától való elhatárolódásuknak.<sup>174</sup>

Ebben az értelemben értelmiségnek csak azt a réteget tekintjük, amely önértelmezésében komplex reflexiók tapasztalatainak eredményeként elhatárolódik más szellemi csoportoktól, vagyis szellemi struktúrájához – épp az erős reflexióigényből következően – szervesen hozzátartozik az elhatárolódás igénye. Ebből következik, hogy nem térünk ki részletesebben például a középkori értelmiség bemutatására,<sup>175</sup> mivel a nem egyházi szellemiséget követő személyek ekkor nem az „egy” értelmiség egy másik szeletét alkották, hanem a korabeli „értelmiség” kategóriájába nem sorolható személynek számítottak.<sup>176</sup> Míg az újkorban az értelmiség különböző rétegeiről beszélhetünk, korábban

<sup>172</sup> Lepenies, W.: *Aufstieg und Fall der Intellektuellen in Europa*. Frankfurt – New York–Paris, 1992.

<sup>173</sup> Geiger, Th.: *Aufgaben und Stellung der Intelligenz in der Gesellschaft*. Stuttgart, 1949.

<sup>174</sup> Rahner, K.: Der Auftrag des Schriftstellers und das christliche Dasein. In *Schriften zur Theologie*, VII.

<sup>175</sup> Lásd erről Le Goff, J.: *Az értelmiség a középkorban*. Budapest, 1979, Magvető, 5–91.

<sup>176</sup> Tudniuk: önmagukat humanistaként értelmezték. Az értelmiség történetéről Theodor Geiger könyvének bemutatása kapcsán még szólunk.

az „eretnek” és az „igazság tanítója” kifejezések álltak élesen szemben egymással. Tézisünk eredményét elővételezve tehát megállíthatjuk azt, hogy szociológiai értelemben értelmiségről csak az újkorban beszélhetünk – kérdésünk pedig továbbra is az, részei-e ennek az egyház keretében szellemi tevékenységet végzők, és ha igen, akkor azt milyen módon teszik. Vizsgálódásainkat a következőkben két részre osztjuk:

1. a reflektált értelmiség történelmi kialakulása – ami a vizsgált csoport általános, ugyanakkor gyakorlati szempontú vizsgálatát teszi lehetővé;

2. illetve Fichte értelmiség-előadásai – mint az értelmiségre irányuló reflexió kezdetei.

## A reflektált értelmiségi történelmi kialakulása

A „harmadik társadalmi forradalomként” emlegetett folyamat eredményeképpen előállt modern világ, „a hivatásos szakértelem világa. Ahogy az iparosodás előtti társadalmat a földesúr hatalma, az iparosodott társadalmat a tőkés, úgy a posztindusztriális társadalmat a szakemberek határozzák meg. Erejük, megbecsülésük, hatásuk, jövedelmük a specializált tudás birtoklásából származik, amely iskolázottságukon, mérhető érdemeiken és munkatapasztalataikon alapul – a humán tőke világában. Ahogy az iparosodás előtti társadalmat a földesúr hatalma határozta meg, aki kezében tartotta a mezőgazdasági földterületek véges erőforrásait, és ahogyan az iparosodott társadalmat hatalma alatt tartotta a tőkés, aki kezében tudta a gyárak és a gépek fizikai befektetéseiben jelen lévő korlátozott erőforrást, úgy a posztindusztriális társadalom azok kezében van, akik hatalmat gyakorolnak a szakértelem véges erőforrásán és annak sokféle megjelenési formáján.”<sup>177</sup> Ez azt is jelenti, hogy „a szakértelem véges erőforrásait” részben külső, részben belső szempontok szerint lehetséges fogalmilag megragadni, amennyiben a szellemi helyzet „megjelenési formája” részben alapállásától, rész-

<sup>177</sup> Perkin, H.: *The Third Revolution. Professional Elites in the Modern World*. London – New York, 1996, 1.



ben pedig a külső uralmi formák sajátosságaitól alakul önazonossággá.

Arról azonban természetesen már élesen megoszlanak a vélemények, mitől számítható az értelmiség mint egységes vagy legalábbis világosan elkülöníthető és önmagára reflektáló réteg megjelenése.<sup>178</sup> Az ténynek tekinthető, hogy az „értelmiségiek” kifejezés elsőként Franciaországban, a Dreyfus-ügy összefüggésében (*Manifeste des intellectuels*) szerepel.<sup>179</sup> E századforduló környéki, emancipálódott francia felfogásban az értelmiségiek olyan kitüntetett személyiségek voltak, akik „magas rendű tudományos tevékenységet végeznek, elsőrangú írók, professzorok, művészek, akik azzal az igénnyel lépnek fel, hogy politikai kérdésekben a nemzet lelkiismeretét testesítik meg”.<sup>180</sup>

Az újszerű, szinte pasztorális jelentőségű ebben a felfogásban az volt, hogy az értelmiségi „státust” a társadalmi közösség egészének gyakorlati szolgálatához rendelte, vagyis megkérdőjelezte mindazok értelmiségi státusát, akik közvetlenül nem voltak befolyással a társadalom boldogulására. Ez időben a társadalomra közvetlen befolyást nem gyakorló szaktudósok jelentős részét tehát nem tekintették értelmiséginek. Minthogy pedig a kibontakozó tudományoszmény szerint a tudomány független az erkölcsi kategóriáktól, az erkölcs szférájának őreiként tekintett „egyházi tudósoktól” is elvitatták azt a jogukat, hogy a társadalom problémáinak rendezésében szerepet vállaljanak, vagyis megszületett az a képtelen konstrukció, amelynek értelmében a társadalmi lelkiismeret *nem morális* képviselője a művelt társadalmi rétegből érkező, közvetve vagy közvetlenül politikai befolyásra törekvő „értelmiséghez” kötődik. Ezzel természetesen kiteljesedett az a pasztorális vákuum, amelybe a magát vallásos-

<sup>178</sup> Marx, K.: A gothai program kritikája, *MEM* Vál. II. 23.; Camus, A.: *Szi-szüphosz mítosza*. Budapest, 1990, Magvető; Arendt, Hannah: *A totalitarizmus gyökerei*. Budapest, 1992, Európa, 150. skk.; Buber, Martin: *Paths in Utopia*. Boston, 1958, stb.

<sup>179</sup> Mackenthun, W. – K. Röttgers: Art. Intelligenz, Intelligentsia, Intellektueller. V. In *Historischer Wörterbuch für Philosophie*. Bd. 4. Basel, 1976, col. 454.

<sup>180</sup> Feuer, L. S.: What is an Intellectual? In Gella, A. (ed.): *The Intelligentsia and the Intellectuals. Theory, Method and Case Study*. London – Beverly Hills, 1976, 47–58, 49.

ként, egyháziasként értelmező értelmiségi került. Elveszítette ugyanis (közösséghez rendelt) morális integritását, valamint politikai relevanciájú jelenlétre sem képesítettett. Már megjelenésekor sem volt tehát a fogalom egyértelmű, és olyan (politikai, aktuálpolitikai) aktualizmus terhelve, amely hosszú távon nem bizonyulhatott megfelelő alapnak a fogalom pontosabb körülírásához, ugyanakkor későbbi modelljéül szolgált számos, az egyházi értelmiséget érintő döntésnek.

A francia, nyugati kísérlet mellett hasonló élességgel Keleten is felvetődött a kérdés – Oroszországban<sup>181</sup> az „értelmiség” kifejezéssel kapcsolatban hasonló bizonytalanságok jelentkeztek. A fogalom elsőként az orosz nihilistákkal, kivált Csernisevszkij-jel szemben fellépő kritikák összefüggésében jelent meg, majd e negatív jelentésárnyalat (Ivanov-Razumnyiknál)<sup>182</sup> kiterjedt a nem marxista művelt rétegre, amely e felfogás szerint a kispolgárság szellemi tevékenységet folytató részét alkotja, s amely a valódi értelmiség ellensége. Ezzel szemben létezett olyan felfogás is (Miljukov),<sup>183</sup> amely szerint egyaránt az értelmiséghez sorolandók a liberális, a szocialista és a keresztény gondolkodók, amennyiben a szellemmel kapcsolatos reflexív feladatuknak megfeleltek (ellenben az orvosok, a politikusok, a professzorok, a magas rangú katonatisztek stb. nem). Összességében tehát az értelmiség olyan „osztályt alkotott, amelyet a tudatosság, a kritikai gondolkodás vagy az erkölcsi szenvedély köteléke egyesített”.<sup>184</sup>

Érdekes folyamat figyelhető meg az értelmiség megítélését illetően Amerikában is.<sup>185</sup> A pragmatista társadalmi megközelítéseknek és az erősen technicizált változásoknak köszönhetően a századforduló Amerikájában az „értelmiségi” fogalmához az

<sup>181</sup> A következőkhöz vö. Pipes, R. (ed.): *The Russian Intelligentsia*. New York, 1961.

<sup>182</sup> Goerdts, W.: Art. Intelligenz, Intelligentsia, Intellektueller III. In *Historischer Wörterbuch für Philosophie* col. 449.

<sup>183</sup> Uo.

<sup>184</sup> Malia, M.: What is Intelligentsia. In Pipes (ed.): *The Russian Intelligentsia*, i. m. 5.

<sup>185</sup> A következőkhöz vö. pl. Shils, E. A.: *The Intellectuals and The Power and Other Essay*. Chicago, 1972.

„ideológia” fogalma társult, valamely ideológia hangoztatása pedig a pszichológiai kiegyensúlyozatlanság egyik tünetének számított. Az értelmiség talajtalan-hazátlan személy volt; „olyan tanult ember, akinek nem sikerült megvalósítania hivatását, akiben nem volt meg a szükséges önfegyelem, akinek volt ugyan esze, de a jellemnek híjával volt; semmilyen szempontból nem volt tudósnak tekinthető.”<sup>186</sup> Minthogy önértelmezése szerint a korabeli értelmiség meghatározott feladat végrehajtásával megbízott kiválasztott volt, elidegenedett a társadalomtól, azaz nem illeszkedett be a társadalmi mintába, kívülálló társadalomkritikusként létezett. Mindez élesen különbözött attól a helyzettől, amely a hatvanas évekre alakult ki. Az átmenet a nagy gazdasági világválsághoz kötődik. A bizonytalan helyzetben különös tekintélyre tettek szert azok az elgondolások, amelyek a társadalmi-gazdasági kilengések megelőzésének képességével ruházták fel a rendszeres közgazdaságtant. A közgazdaságtan térnyerésével párhuzamosan kialakult az értelmiség egy sajátos rétege: a tanácsadó (*adviser*); a harmincas-negyvenes évek Amerikájában soha nem látott társadalmi és intellektuális súlyt nyert a tanácsadók rétege (*Brain Trust*). A második világháború azonban változást hozott, és a tanácsadók visszaszorulásával párhuzamosan az egyetemek számának megnövekedése nyomán olyan mértékűvé vált a tudományos specializáció, hogy önálló és rendkívül differenciált értelmiségi osztály alakult ki, amely szellemi tekintélyénél, a társadalmi folyamatokkal kapcsolatos kifinomult ítélőerejénél s nem utolsósorban jövedelménél fogva fokozatosan a társadalom vezető elitjévé vált.

A századforduló környékének kiemelése nem önkényes történelmi felütés. „A értelmiség nem Dreyfus korában született meg. De társadalmi szerepe és a modern politikában és művészetben játszott jelentős szerepe ennek a – Marcel Proust szavával – halhatatlan ügynek az idején vált nyilvános vita tárgyává.”<sup>187</sup> Az értelmiség mint csoport, réteg, osztály megjelenése és formálódása tehát egybeesik a modern polgárság kialakulásával, illetve kiemelkedése is a felvilágosodással kezdődő polgárosodás

<sup>186</sup> Feuer: *What is an Intellectual?* i. m. 51.

<sup>187</sup> W. Lepenies: *Aufstieg und Fall der Intellektuellen in Europa*, i. m. 60.



beteljesülésének egyik társadalomtörténeti jele.<sup>188</sup> (Arról e helyütt nem beszélünk részletesebben, hogy Marx felfogása szerint értelmiségként meghatározható társadalmi réteg nem létezik, hiszen az értelem [*Intelligenz*] általános emberi tulajdonság, amelyet nem képviselhet pusztán egyetlen csoport.<sup>189</sup>)

Az értelmiségi tipológiák további elemzése előtt azonban még fontosnak tartjuk, hogy J. G. Fichte két, összefüggő megközelítésének bemutatásával a problematika tágasságát és jelentőségét érzékeltessük.

### Fichte értelmiség-előadásai

Az értelmiségi létmódra irányuló bölcseleti reflexió történetében kitüntetett szerepe van Johann Gottlieb Fichte két szövegének, az 1794-es *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*nek (*Előadások a tudás emberének rendeltetéséről*)<sup>190</sup> és az 1805-ös *Über das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit*nek (*A tudás emberének lényegéről s ennek megjelenéséről a szabadság területén*).<sup>191</sup> Noha az értelmiség fogalmára és annak jelentésére reflektáló bölcseleti igényű szövegekben a 19–20. század irodalma nem szűkölködik,<sup>192</sup>

<sup>188</sup> Nem véletlen, hogy *Intellectuals* című könyvét Paul Johnson (London, 1988; magyarul: *Értelmiségiek*. Ford. Elekes Dóra et al. Budapest, 2002, Európa) Rousseau bemutatásával kezdi.

<sup>189</sup> Vö. pl. *A német ideológia fejtegetései in Marx és Engels válogatott művei*. 1. kötet. Budapest, 1977, Kossuth. A marxista vagy a marxizmussal szimpatizáló társadalomtudományon belül azonban számos – olykor egymással élesen szemben álló – vélemény alakult ki az értelmiségről. Rosa Luxemburg szerint például polgári és proletár értelmiség létezik, az egyik csoportba sem besorolhatókat pedig „deklasszált értelmiségnek nevezi”. Karl Mannheim ezzel szemben az értelmiség társadalomtól való távolságát az objektivitás pozitív lehetőségeként értékeli, és úgy véli, a társadalmi igazságnak kizárólag az értelmiség van birtokában, aminek köszönhetően a társadalmi pólusok közelítése, „kulturális szintézis” kialakítása a feladata.

<sup>190</sup> In Fichte, J. G.: *Az erkölcsstan rendszere*. Ford. Berényi Gábor. Budapest, 1976, Gondolat, 9–72.

<sup>191</sup> Uo. 475–586.

<sup>192</sup> Gondoljunk csak K. Mannheim *Wissenssoziologie*jára [1970], J. Benda híres *La trahison des clercs*-jére [1927] vagy R. Aron *L'opium des intellectuels*-

e művekkel szemben éppen Fichte előadásait emeljük ki, részben mivel általuk a vonatkozó reflexió kezdetei ismerhetők meg, részben mivel nagyban meghatározták az értelmiségi szerepről kialakított későbbi elgondolásokat.

#### A tudás emberének rendeltetése

Az első előadás-sorozatban Fichte a természet és a társadalom közötti feszültséget középpontba állítva abból indul ki, hogy a tudás embere csak társadalmi meghatározottságúként létezhet, s „a tudás embere csak annyiban tudós, amennyiben a társadalomban vesszük szemügyre”,<sup>193</sup> hiszen „az ész gondoskodik arról, hogy minden egyén *közvetve, a társadalomtól* kapja meg azt a teljes képzettséget, amit *közvetlenül* a természettől nem kapott meg”,<sup>194</sup> és „amire az egyén nem képes, az minden ember egyesített erejével elérhetővé válik”.<sup>195</sup> A tudás embere tehát nem önálló jelenség, hanem ama társadalmi „rendek” egyikének tagja, amelyek kialakulása „a képzettség valamely fajtájának akaratunkon nyugvó megválasztásához”<sup>196</sup> kötődik, és amelyek egyaránt jogosak, szükségeseek, „mindegyik érdemes tiszteletünk-

---

jére [1956]); marxista oldalról még: Heine, W.: *Die Sozialdemokratie und die Schichten der Studierten* [1898]; Brouckere, L. de: *Le socialisme et les intellectuels* [1899]; Lafargue, P.: *Le socialisme et les intellectuels* [1900]; Lagardelle, H.: *Les intellectuels devant le socialisme* [1901]; Maurenbrecher, M.: *Die Gebildeten und die Sozialdemokratie* [1904]; Bebel, A.: *Akademiker und Sozialismus* [1906]; Adler, M.: *Der Sozialismus und die Intellektuellen* [1910]; Berth, E.: *Les méfaits des intellectuels* [1914]; Cory, H. E.: *The Intellectuals and the Wage Workers* [1919]; Gleichen, H. von: *Der Bolschwismus und die deutschen Intellektuellen* [1920]; Curtius, E. R.: *Der Syndikalismus der geistigen Arbeiter in Frankreich* [1921]; Sageret, J.: *Ke Syndicalisme intellectuel* [1922]; Pease, E. R.: *History of the Fabian Society* [1925]; Man, H. de: *Die Intellektuellen und der Sozialismus* [1926]; Naville, P.: *La révolution et les intellectuels* [1928]; Germain, J.: *Le syndicalisme et l'intelligence* [1928]; Brin, H.: *Zur Akademiker- und Intellektuellenfrage in der Arbeiterbewegung* [1928]; Nomad, M.: *Rebels and Renegades* [1932].

<sup>193</sup> In Fichte: *Az erkölcsstan rendszere*, i. m. 35.

<sup>194</sup> Uo. 39.

<sup>195</sup> Uo. 40.

<sup>196</sup> Uo.

re”.<sup>197</sup> Valamely rendhez kapcsolódva „minden erőmet és a természet minden kedvező ráhatását *kizárólag egyetlen vagy több meghatározott készség* kifejlesztésére fordítom”.<sup>198</sup> A társadalmiság méltóságának pátozával Fichte azt hangsúlyozza, hogy az embernek „el kell foglalnia helyét; legalábbis törekednie kell arra, hogy valamilyen módon magasabbra emelje annak a nemnek [az emberiségnek] a tökéletességét, amely oly sokat tett érte”.<sup>199</sup> Ennek a „helyfoglalásnak” a megválasztása lényegéből következően szabad, de maga a választás szükségszerű feladata az embernek, mert „senkinek sincs joga, hogy pusztán saját önérvetéréért dolgozzon, elzárkózzon embertársaitól, s képzettségét ne az ő érdekükben hasznosítsa”,<sup>200</sup> hozzájárulva ezzel az emberiség végső céljának, a lehető legnemesebbé válásnak és a természettől való szabadságnak a megvalósulásához. A *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftlehre* (Az erkölcsstan rendszere a tudománytan elvei alapján) megfogalmazása szerint „a tudós gondolkodásmódja, formáját tekintve, csak akkor nevezhető morálisnak, ha valóban kötelességszeretettől szenteli magát a tudománynak, annak belátásából, hogy ezáltal az emberi nemmel szemben vállalt kötelességének tesz eleget”.<sup>201</sup>

Noha az emberi „ösztönök” mindegyikéhez hozzárendelhető lenne egy-egy rend, a tudás ösztönének „kifejlesztése egy ember egész idejét és minden erejét igénybe veszi; ha van olyan közös szükséglet, amely sürgetően követeli, hogy kielégítésének egyetlen rend szentelje magát, akkor az éppen az iménti”.<sup>202</sup> A tudás embere – ebben az értelemben minden direkt analógiát kerülve, de jelezve, hogy mindennek a pasztorálteológiai szempontú vizsgálat során még a későbbiekben is jelentősége lesz – ahhoz a tudományossághoz van hozzárendelve, amelyet a tisztán apriori észtudás (a társadalom útjának, a tökéletesedés fokozatainak felvázolása az észnek a tapasztalattól függetlenül is módjában

<sup>197</sup> Uo. 49.

<sup>198</sup> Uo. 41.

<sup>199</sup> Uo. 43.

<sup>200</sup> Uo. 44.

<sup>201</sup> Uo. 455.

<sup>202</sup> Uo. 51.



áll), a filozófiai-történeti tudás (a célok megvalósításának eszközeiről való tudás) és a tisztán történeti tudás (a kultúra aktuális helyzete az előző korokhoz viszonyítva) együttesen alkot. Az egyéneknek a tudáségeszből csak egyes szeleteket kell kiválasztaniuk maguknak (mondjuk, épp a vallásos értelmiségi problematikáját), de azt „mind a három iménti szempontból, filozófiailag, filozófiailag-történetileg és pusztán történetileg is fel kell dolgoznia”.<sup>203</sup> A tudás emberének tevékenységét az a tudat tartja elevenen, és ruházza fel sajátos súllyal, hogy „az ő haladásától függ az emberi képzettség minden egyéb területének haladása”.<sup>204</sup> A társadalom érdekében különösen két képesség fejlesztésének kell szentelnie magát: elsősorban a fogékonyságot (ismernie kell a hagyományt) és az átadás készségét (mások javára tovább kell adnia tudását) kell fejlesztenie. Noha a végső célt tartja szem előtt, és a végső célhoz mér mindent, a tudás emberének a jelenre kell ügyelnie, a jelen előrelépésének zavartalan-ságáért kell fáradoznia, hiszen „az emberiség nem ugorhatja át útját; a tudás emberének csak arról kell gondoskodnia, hogy ne álljon meg, s ne forduljon vissza. Ebből a szempontból a tudás embere az emberiség *nevelője*.”<sup>205</sup> Ennélfogva különös erkölcsi tisztaságot kell megvalósítania magában, „a tudás emberének kell kora *erkölcsileg legjobb* emberének lennie: neki magának kell megtestesítenie az erkölcsi fejlettség addig lehetséges legmagasabb lépcsőfokát”.<sup>206</sup>

A tudás emberének lényege

A tizenegy évvel későbbi előadások Fichte gyökeresen megváltozott filozófiai szemléletéről tanúskodnak, amelyek akár teológiai jellegű fordulatként is értelmezhetők. A „természetes jelenség” alapjaként meghatározott isteni eszmét középpontba helyező előadásokban Fichte abból indul ki, hogy „annak a nevelésnek és

<sup>203</sup> Uo. 53.

<sup>204</sup> Uo. 54.

<sup>205</sup> Uo. 57.

<sup>206</sup> Uo. 58.

képzésnek az egésze, amelyet a kor tudósképzésnek nevez, csupán az isteni eszme megismerhető részének megismeréséhez vezető eszköz, s értéke csupán annyiban van, amennyiben valóban ilyen eszközzé válik és eléri célját”.<sup>207</sup> A tudás embere, a tudós leírását elsősorban már nem az emberiség haladásának szolgálata kiváltotta pátosz (mondhatnánk: a felvilágosodás ideológiája), hanem főként (filozófiai meghatározottságú) vallási pátosz határozza meg, bár a kettő sokszor együttesen is jelentkezik. Az isteni eszme megnyilatkozik, megnyilvánul, és „a derekas tudós a maga meghatározását – azt, hogy részesüljön a világ isten által kialakított fogalmában – az istenség vele kapcsolatos elgondolásként gondolja el; ezáltal mind személye, mind foglalkozása mindenekfelett tiszteletre méltóvá és szentté válik számára, s minden megnyilatkozásában e szentség mutatkozik meg”.<sup>208</sup> Nem kell a fentiek dolgozatunk szempontjából megállapítható jelentőségét hangsúlyozni ahhoz, hogy belássuk Fichte három szempontú elemzése a filozófiai-teológiai szempont kiemelésével értezt, és ezzel további vizsgálódásaink számára is követhető utat vázol föl.

Ha az ember tudóssá válik, „az eszme megkezdte benne sajátos és önálló életét; személyes élete *valóban* feloldódott és megsemmisült az eszme életében”.<sup>209</sup> Ám ebből abban is megvalósul valami, aki egyetemi tanulmányait lezárva (Fichte csak az egyetemi végzettségűeket tekinti az „értelmiség” körébe sorolhatónak) nem a tudóspályát választja, hanem „a polgári foglalkozások közül valamilyen alárendelt jelentőségűt választ ki önmaga számára. Az alárendelt tudós-foglalatosság azonban olyan, hogy számára az elérendő célt egy másik, az eszme megismerésére nevelt értelem szabja meg, s benne a tanulás során mint az eszmére való törekvés során mellékesen szerzett készségeket pusztán eszközökként használják fel az említett kívülről adott cél elérése érdekében. Ő maga személyesen ezáltal nem alacsonyodik eszözzé, mert ez ellen mindörökre biztosítja életszemlélete; szellemében és érzületében csupán istent szolgálja, s istennek az

<sup>207</sup> Uo. 480.

<sup>208</sup> Uo. 546.

<sup>209</sup> Uo. 547.

emberrel kapcsolatos célját segít megvalósítani, amelyet minden emberi törekvésnek szem előtt kell tartania – a különbség csak annyi, hogy most feljebbvalója irányítja, aki felel a számára kiosztott megbízatásért és feladatért.”<sup>210</sup> Ennek jelentősége a hierarchia értelmében vett alá-fölrendeltség vonatkozásában abban is megállapítható, hogy a magyarországi történelmi eseményekre adott értelmiségi válaszok jelentős része majd ennek a szempontnak a tudatosításán és vállalásán keresztül alakul ki.

A tudósképzésben teljes egészében részesülők két csoportra oszlanak:

1. egyfelől ide tartoznak azok, akik az önálló gondolkodás, ítéletalkotás és következtetés révén „beavatkoznak a világ folyásába, s isten bennük érintkezik közvetlenül a világgal”;

2. a második csoportot azok a „voltaképpen” tudósok alkotják, akiknek „az a hivatása, hogy fenntartsák az isteni eszme ismeretét az emberek között, ezt mind világosabbá és határozottabbá tegyék, s ebben a folyton megifjodó és megvilágosodó alakban nemzedékről nemzedékre tovább örökötsék”.<sup>211</sup> A második csoporton belül azután ismét két osztály különíthető el, a tudósnevelők és az írók. A tudományos képzettségben részesülők (akár – gyengeségüket felismerve – lemondanak róla, akár állhatatosan gyakorolják és művelik) elismerik a tudomány szentségét, és aki végérvényesen ennek szenteli magát, „a benne lévő isteni eszme közvetlen életén és hatásán kívül nem kíván, nem enged meg és nem tűr el a maga számára más életet és hatást. Befelé e megváltoztathatatlan alaptétel hatja át és határozza meg egész gondolkodását; kifelé pedig ugyanez az alaptétel cselekvését hatja át, és határozza meg.”<sup>212</sup>

A 8–10. előadásokban a tudományos képzettségben részesülők közül Fichte három sajátos csoportot mutat be részletesen: a kormányzót, a tudóstanárt és az író. Egész röviden:

1. A *kormányzó*, vagyis az isteni eszme világban végbevitt önmegvalósításának eszköze mindenestől küldetésének szolgálatában áll, „életét helyette a saját életre kelt eszme vezérli. [...] Saját személye már régen feloldódott az eszmében [...] Az a meg-

<sup>210</sup> Uo. 549.

<sup>211</sup> Uo. 551.



*tiszteltetés érte, hogy istennel összeolvadva, annak örök művét hajtja végre.*"<sup>213</sup>

2. A *tudóstanárok* egyik csoportja az eszmét konkrét körülményeikre tekintettel, nevelői cézzattal átadja azoknak, akik alkalmasak a képzésre (e csoport magában foglal az alsóbb iskolák oktatóitól az egyetemi tanárokig minden tanítással foglalkozó személyt; az alsóbb iskolák oktatóinak úgy kell végezniük tevékenységüket, hogy a rájuk bízottakat kezdettől fogva arra készítik elő, amivel felsőbb tanulmányaik során fogalmilag is megismerkednek;<sup>214</sup> az egyetemi oktató csak akkor hiteles, ha megnyilvánul benne az eszme iránti cselekvő tisztelet<sup>215</sup>), másik csoportja az eszmével önmagában, minden emberi vonatkozás nélkül foglalkozik. Az „egyetemi tanárnak fogékonnyá kell tennie az embereket az eszme iránt”. Vele szemben „elengedhetetlen követelmény, hogy az eszmét tökéletesen világosan mint eszmét fogja fel, s az eszmében ragadja meg azt a meghatározott oktatási ágazatot, amelyet előad; az eszméből értse meg, hogy miféle, mit jelent, és mit kíván e meghatározott oktatási ágazat: egyetlen különös oktatási ágazatot sem csupán azért ad elő ugyanis, hogy egyáltalán előadja, hanem mert az az egyetlen eszme különös alakja és oldala, s hogy ily módon a diák megízlelje az eszmének ezt az oldalát is”.<sup>216</sup>

3. Az *írók* közül számosan csak a „könyvpiac” elvárásaihoz, a külsődleges tekintélyhez igazodnak, s olyan nagy a sürgés-forgás a tudományos piacon, hogy „fel kell tételezni, hogy azok a rosszabbak, akik hangosan kikürtöltetik véleményüket, s csupán a hallgatók között akadnak egyesek, akik képesek jobbat és tökéletesebbet oktatni”.<sup>217</sup> Ezzel szemben az igazi írónak „az eszmét kell ábrázolnia; ezért részesednie kell benne”, másfelől a tudományos művek írójának „a tudományt nem pusztán történetileg és a másoktól áthagyományozott formában kell megőriznie, hanem valamelyik oldaláról eszmeileg át kell hatnia, alkotóan, új,

<sup>212</sup> Uo. 553.

<sup>213</sup> Uo. 562.

<sup>214</sup> Uo. 568.

<sup>215</sup> Uo. 569.

<sup>216</sup> Uo. 571–572.

<sup>217</sup> Uo. 581.

korábban még nem létezett módon kell létrehozni önmagából”.<sup>218</sup> Ám minden esetben “magának az eszmének, nem pedig az írónak kell beszélnie”.<sup>219</sup>

Fichte értelmiség-előadásainak saját szempontunk szerinti feldolgozása és rövid bemutatása, úgy véljük, nem minden haszon nélküli a későbbiekben kifejtendőkre nézve. Nézetei nem fejthetők ugyan le a haladás, az eszme stb. (ebben az értelemben a felvilágosodás által) meghatározta gondolati alapról, mégis, az egyetemesség eszméjének középpontba állításával, a személyes egzisztencia önmagán túlra emeltetésének és az eszme lenyomatává válásának kiemelésével olyan egységes összefüggésrendszerbe állítja az „értelmiségi” alakját, amelyet hiba volna és ezért nem is érdemes figyelmen kívül hagynunk a vallásos értelmiség megközelítésében. A fichtei tudós:

1. ha mindenestől átadja magát a nála nagyobb isteni eszmének;

2. ha gyakorlati cselekvésében is ennek megvalósulását tartja szem előtt;

3. ha egyes részleges tudományterületekkel foglalkozva is mindig a résznek az egészhez rendeltségére ügyel;

4. ha valami új megalkotására törekedve tevékenységének gyümölcsét nem saját érdemének tekinti;

5. ha nevelő tevékenységet végezve az egy középpont megragadására kívánja elvezetni azokat, akik rábízottak;

6. s ha végül ő maga is az eszme lenyomatává válik, ha benne az eszme alakja bontakozik ki,

akkor az (tagadhatatlan) idealista pátosz hullámai alatt olyan mozzanatokra figyelhetünk föl, amelyek – megfelelő transzpozícióval, azaz totálisan más összefüggésrendszerben – a keresztény vallás összefüggésrendszerében gondolkodó értelmiségiről is állíthatók, amint azt a későbbiekben láthatjuk.<sup>220</sup>

<sup>218</sup> Uo. 582.

<sup>219</sup> Uo. 583.

<sup>220</sup> Metz, J. B.: Az utolsó univerzalisták. In uő: Az új politikai teológia alapkérdései, i. m. 147–150.

# Újabb kritériológiai megközelítések

## Theodor Geiger

Helmut Schelsky nem éppen kedvező ítélete<sup>221</sup> ellenére az általánosabb vélekedés szerint Theodor Geiger értelmiség-könyve<sup>222</sup> az egyik legjelentősebb átfogó értelmezés az újkori értelmiség sajátos problematikájáról, önértelmezéséről és társadalomban betöltött helyzetéről.<sup>223</sup> Geiger könyve négy fejezetből és hét alfejezetből (az alfejezetek: *Kultúrszociológiai háttér, Az értelmiség születése, Az értelmiség társadalmi megbízatása, Az értelmiség társadalmi helyzete, Egzisztenciájának gazdasági alapja, Az értelmiség társadalmi viselkedése, Az értelmiség a társadalom megítélésében*) áll.

A bevett marxista társadalomtudományi nézetekkel szembe helyezkedve Geiger abból indul ki, hogy a társadalmi kultúra nem a gazdasági folyamatok pusztán „felépítménye”, hanem mint

a) egyfelől a kötött formába foglalt szellemi értékek összessége (*szubsztanciális kultúra* fogalom: a kor kultúráját a felhalmozódott és egyes szeleteiben meghatározott alkotóknak tulajdonítható *reprezentatív kultúra* jeleníti meg),

b) másfelől az ezeket az értékeket létrehozó szellemi élet (*folyamatszerű kultúra* fogalom) önálló léttel és értékkel bír.

Az újkori kultúrán belül három réteg különült el egymástól: az akadémikusok, a műveltek és az értelmiség.

<sup>221</sup> Schelsky, H.: Zur Entstehungsgeschichte der bundesdeutschen Soziologie. Ein Brief an M. Rainer Lipsius. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 32 (1980).

<sup>222</sup> Geiger, Th.: *Aufgaben und Stellung der Intelligenz in der Gesellschaft*, i. m.

<sup>223</sup> Ezt tanúsítja az is, hogy a *Historischer Wörterbuch für Philosophie* „Intelligenz, Intelligentsia, Intellektueller” szócikkének rendszeres fejezete 4 columnából egy egész columnát Geigernek szentel (col. 456. sk.).



1. Az *akadémikusok*<sup>224</sup> alkotják az egyetlen olyan réteget, amely külső jegyek alapján körülírható: az akadémikusok azok, akik egyetemi végzettséggel rendelkeznek. Az akadémiai élet-pálya a középkori egyetemekkel kezdett kibontakozni, majd a 17. századtól, a merkantilizmus megjelenésétől mérnököket és technikusokat is képeztek egyetemeken, később a bányászat, a földművelés, a kereskedelem stb. is akadémiai tárggyá vált, ezeket követték a különböző orvosi fakultások, s végül a képzőművészetek és a zene lépett be az akadémiai világba. Az újkorban a tisztán teoretikus akadémiai képzés is megmaradt, de a képzés elsődleges célja gyakorlati szakemberek képzése lett.

2. A *műveltek*<sup>225</sup> közvetlenül kapcsolódnak a szellemi kultúra reprezentatív rétegéhez. A művelődés, a képzés (*Bildung*) fogalma eleve azt jelzi, hogy a szellemi tartalmak merő elsajátítása nem termékeny, hanem azokat a személyiség teljes latba vetésével fel kell dolgozni. A „művelt” réteg megjelenése továbbá azt jelenti, hogy az „anonim népi kultúrával” szemben a társadalmon belül éles kulturális különbségek jelentkeznek, hogy egyesek tudatos elszánással a kulturális értékek tanulmányozásának szentelik magukat. A műveltek azonban erőteljesen tagolt csoportot alkotnak, és a műveltség foka a szellemi értékek *eredeti* (az esetenként vulgarizálásig fajuló popularizálttól élesen különböző) formájának ismeretétől függ.

A reneszánsz után lényegileg átalakul a műveltség jelensége és jelensége: míg korábban az számított műveltnak, aki korának minden szellemi kincsét annak eredeti formájában ismerte, majd az új államformákkal párhuzamosan a „művelődés demokratizálására”<sup>226</sup> is sor került; emellett természetesen a 16. századtól a tudomány fejlődése következtében már nem volt lehetséges egyetlen ember számára a teljes kulturális gazdagság átfogó ismerete (talán Leibniz volt az utolsó egyetemes tudós). Az egyetemes műveltség eszménye ennek már csak halvány visszfénye. A késői polgárság körében ennek egyik végső állomása az, hogy az egyéni hivatáshoz kötődő mindennapokon túl az embe-

<sup>224</sup> Geiger: *Aufgaben und Stellung der Intelligenz in der Gesellschaft*, i. m. 4. sk.

<sup>225</sup> Uo. 5–12.

<sup>226</sup> Uo. 8.

rek megpróbálnak egy „vasárnapi világot”<sup>227</sup> is kialakítani maguknak, ahol az elvesztett egyetemesség valamiféle visszfényét igyekeznek önmaguk számára, önmaguktól kialakítani. Így tehát a második világháború utáni időszakra a „művelt” réteg fel-tételezése értelmét veszítette, hiszen a művelődés teljesen demokratizálódott, a műveltség elvesztette társadalmi funkcióját.

3. Az *értelmiség*<sup>228</sup> a reprezentatív kultúra elemeinek létrehozóit foglalja magában. Geiger különbséget tesz *értelmiségi* és *entellektüel* között:

a) entellektüelnek tekinthetők mindazok, akik a legtágabb értelemben szellemi, anyagtalan munkát végeznek, de nem végeznek eredeti, kultúrateremtő tevékenységet. Leginkább az új szellemi értékek befogadóiként, ezen értékek szellemi elsajátítását végzik el, miközben e tevékenységük életformájukká is válik;

b) az értelmiség ellenben olyan közösség, amely meghatározott társadalmi funkciót lát el: új szellemi értékeket hoz létre.

„Az entellektüel szociálpszichológiai, az értelmiségi kultúr-szociológiai fogalom.”<sup>229</sup> Ennek jelentősége az, hogy amennyiben jól elkülönítjük egymástól a két fogalom különböző síkokon megjelenő jelentéstartományait, akkor rendelkezünk olyan „fajosító jeggyel”, amelynek alapján különbséget tudunk tenni főleg a kulturális és a művészeti közeletben, de egyre inkább az akadémiai közeletben is fellelhető szellemi tevékenységek között. Az értelmiség igen erősen tagolt réteg (szakmák, szakmai intézmények, értékek, elismertség...), ugyanakkor az új szellemi értéket létrehozó értelmiségit a másodlagos (követő jellegű, interpretatív) szellemi tevékenységet folytató entellektüeltől elválasztó határvonal szociológiailag nem állapítható meg. Vagyis: „az értelmiség fogalma meghatározott *fajtajú* teljesítményre (új és szellemi) vonatkozik, de *értékítéletet* nem foglal magában.”<sup>230</sup> A közvetlenül a hozzá tartozó teremtő alkotókon kívül az értelmiségen belül – első megközelítésben – *közvetítő* értelmiségiként

<sup>227</sup> Uo. 10.

<sup>228</sup> Uo. 12–19.

<sup>229</sup> Uo. 13.

<sup>230</sup> Uo. 14.

megkülönböztethető a *reproduktív* értelmiségi (színészek, előadóművészek stb.) és az *inszenáló* értelmiségi (rendező, programszervezők stb.) is.

Az értelmiségi létmód azonban nemcsak a kötött formájú kulturális képződményekhez kötődik (és ez a későbbiekben a vallásos értelmiség körülírásában – különösen a történeti szempontok előterében – még fontos szerepet fog játszani), az értelmiség körébe kell sorolni a tanárokat is, *amennyiben* „tanításuk önálló feldolgozás és bemutatás révén új élettel tölt meg valamely gondolati tartalmat”.<sup>231</sup> A hivatásszerű értelmiségiek mellett Geiger szót ejt az „alkalmi értelmiségről” is (jellemző módon itt említi meg a vidéki plébánost, aki szabadidejében versfaragással próbálkozik), amelynek tevékenysége azonban adott esetben éppoly jelentős lehet, mint az első csoporté.

A három csoport közötti kapcsolat a következőképpen foglalható tehát össze: az értelmiség *létrehozza*, a műveltek *fogyasztják*, az akadémikusok (az egyetemi képzettségű gyakorlati szakemberek) pedig *alkalmazzák* a reprezentatív kulturális (új, szellemi) elemeket.

Az ókori előzmények, a reneszánsz világi kultúra, a *rinascimento*, a német humanizmus után a barokkal megkezdődő felvilágosodás nyomán az állami abszolutizmus korában az állami bürokrácia felfűvódása, valamint a technikai fejlődés következtében fokozott igény alakult ki az akadémiai képzésben részesülő gyakorlati szakemberek iránt,<sup>232</sup> s ekképpen az egyetemek tudósok képzéséről gondoskodó iskolákból gyakorlati feladatokat ellátó intézetekké alakultak. Mivel pedig a gyakorlati eredményekre átváltható ismeretek jelentősége (az előbbiek miatt) megnőtt, átrendeződött az értelmiség megítélésének kritériumrendszere is. Előtérbe kerültek azok, akik a gyakorlati eredményeket produkáló értelmiségieket képzik. Ezzel magyarázható, hogy jelentősen megnőtt az egyetemi tanárok társadalmi megbecsültsége.

A felvilágosodás korától nyilvánvalóan uralomra került paradigmátikus, pragmatikus fordulat az észhasználat jelentőségé-

<sup>231</sup> Uo. 16.

<sup>232</sup> Uo. 25–34.



nek középpontba állításával a társadalmi uralomrendszer átalakulásának legfőbb mozgatóelvévé vált. Történelmileg kimondható, hogy „az állam az ész uralmának eszköze, a fejedelem az ész helytartója”.<sup>233</sup> Ezzel a racionalitásigénnyel párhuzamosan mindent megelőzően előtérbe kerül a gyakorlatban megítélhető haladás fontossága. Ez alkotja tehát a történelmi háttérét az értelmiség újkori súlynövekedésének, annak, hogy az értelmiség önálló társadalmi réteggént léphetett fel. Maga az értelmiségi megnevezés „a racionális szellem uralmát hangsúlyozza az újkori kultúrában, [...] az »értelmiségi« elnevezés elsősorban a tudományos és a technikai alkotás alanyait jelöli”.<sup>234</sup> Ekkor különül el tehát egymástól a szellemi teremtményű értelmiségiek és az általuk létrehozottakat befogadó műveltek csoportja is.

Ami az értelmiség társadalmi feladatának kérdését<sup>235</sup> illeti, a kérdés a következőképpen is megfogalmazható: miképpen használja a társadalom a reprezentatív kulturális elemeket? Az újkori társadalom egyik lényegi jegye, hogy küldetésének a folytonos változást, a történelmi korlátok meghaladását tartja. Ez a fejlődés azonban nem csak gazdasági síkon jelentkezik: „A vállalkozó réteg gazdaságban betöltött szerepének megfeleltethető az értelmiség szerepe a szellemi életben. Az értelmiség tagjainak azt a feladatot szánják, hogy új kulturális értékeket hozzanak létre, új és új »szellemi kombinációkat« alkossanak, vagyis a kultúra fejlődésének úttörőiként tevékenykedjenek”,<sup>236</sup> ami különösen a természettudományos értelmiségre áll.

A szellemtudományok háttérbe szorulása kettős oknak köszönhető: egyrészt az előbbi, gyakorlati észre és annak eredményességére hangsúlyt helyező gondolkodás előtérbe kerülése miatt, illetve a teológiai gondolkodásról leválva a bölcsélet néhez, mintegy köztes helyzetbe került. Önmegalapozásához nem vehette tovább igénybe a (a kritikai ész gyanúja alá vont és ezzel mellőzött) teológiát, ugyanakkor be kellett látnia gyakorlati jelentőségének másodlagosságát a természettudományokkal

<sup>233</sup> Uo. 37.

<sup>234</sup> Uo.

<sup>235</sup> Uo. 39–80.

<sup>236</sup> Uo. 40.

szemben. A középkori tudományossághoz képest az újkori tudományeszményt az eredetiség és az újdonság határozza meg. Ennek megfelelően módszertanában is változás állt be; eljárásmodja már nem deduktív, ami a korábbiakban inkább eszményített vizsgálati mód volt, hanem induktív. Megjelennek korábban túlságos jelentőséggel nem rendelkező kérdéskörök, amelyek a tudományról való beszéd természetét is strukturálhatják: megjelenik a plágium vétke, mint az alapvető tudományos elvárással szembeni vétke, amely részben a tudományok területén túli kérdéseket is felvethet, illetve – ezt másképp fogalmazva – előtérbe kerülnek az újat, az eredetit a szellem világában kutató szubjektumok, akik kutatásaik során versengenek egymással.<sup>237</sup> Egész röviden tehát: „a vállalkozók és az értelmiségiek alkotják a két elitréteget.”<sup>238</sup>

Ennek az elitként meghatározott értelmiségnek Geiger a továbbiakban olyan jellemzőit sorolja fel, amelyek nem érdektelenek pasztorálteológiai vizsgálódásainkban sem:

1. Az értelmiség nem feleltethető meg valamely hagyományos értelemben vett társadalmi osztálynak, hiszen tagjai „származásuk, hagyományuk, érdekeik vagy preferenciáik szerint” különböző társadalmi osztályokhoz tartoznak, és ezért „a társadalmi osztályok közötti ideológiai harcok megosztják magát az értelmiséget is”.<sup>239</sup> Ennek következményei a magyar vallásos értelmiség vizsgálatánál köszönnek vissza, hiszen az értelmiséghez való viszonyt, ha nem is alapvetően, de sajátosan meghatározza az aktuálisan reflexió alá kerülő egyéni élettörténet kezdetének és alakulásának tudatosítása.

2. Noha az értelmiség nem alkot osztályt, társadalmi típusként jól körülírható helye van a társadalom egészében, és „saját ideológiáját – mint olyan rétegideológiát, amely más síkon helyezkedik el, mint az osztályideológiák – az egymással vitában álló osztályideológiák szintéziseként állítja be”.<sup>240</sup> Az ideológiaképzés különösen is kapcsolódik az értelmiséghez, különösen ha

<sup>237</sup> Uo. 41.

<sup>238</sup> Uo. 42.

<sup>239</sup> Uo. 63.

<sup>240</sup> Uo. 64.

szintézisét történelmi léptékben és mértékben kívánja a társadalom egészében végrehajtatni.

Minthogy pedig egyéni élettörténetének alakulása társadalmi beágyazottságú, ugyanúgy saját (mégoly szintéziszeremtőnek tűnő vagy ígérkező [ön]értelmezései ellenére is) érdekeinek érvényesítésére törekszik, mint bármelyik más, különböző osztályokba sorolható polgár. Ezért az értelmiségnek szükségképpen viszonya van a politikához,<sup>241</sup> politikai szerepét pedig a hatalom és a szellem közötti viszony határozza meg.<sup>242</sup> Ennek az összefüggésnek témánk szempontjából pedig különös jelentősége van, hiszen a totalitárius politikai rendszerrel kapcsolatos értelmiségi döntések, amelyek számot vetnek a vallásosság-motívummal is, e problematika mentén is alakulnak, tűnnek el vagy radikalizálódnak.

Az értelmiség és a politikai hatalom viszonya négyféle formát ölhet:

1. a „történelemfilozófiai idealizmus” szerint a történelemben a szellem játssza a meghatározó szerepet, ezért az értelmiségen belül az állam-, a társadalom- és a jogfilozófusoknak kell *kitüntetett rangot* biztosítani. Ezzel természetesen gyökeresen ellentétes álláspontra helyezkedik a materializmus – akárhogy vélekedünk is azonban, bizonyos, hogy a maga összességében az értelmiség nem lehet a tartós politikai átalakulás motorja. Ám – és ez külön esettanulmányokat is igényelne – ha egyes értelmiségiek mégis politikai babérokra törnek, vállalkozásuk többnyire szerencsétlen kimenetelűnek ítéltető;

2. az értelmiségnek az is módjában áll, hogy *behódoljon* a politikai hatalomnak, ténylegesen azzá torzítva a szellemi kultúrát, aminek a materializmus általában tekinti: a társadalmi viszonyok ideológiai felépítményévé;

3. a tudományos értelmiségnek módjában áll, hogy tökéletesen legitim módon – „lekiismeretének elárulása nélkül”<sup>243</sup> – lépjen a *hatalom szolgálatába*, hiszen az emberi lét racionalizálásához a hatalomnak szüksége van a tudósok tanácsaira;

<sup>241</sup> Lásd alább: 112–121.

<sup>242</sup> Geiger: *Aufgaben und Stellung der Intelligenz in der Gesellschaft*, i. m. 66.

<sup>243</sup> Uo. 70.



4. a negyedik lehetőség a politikai hatalommal szemben kialakított *kritikus viszony*. Ez az értelmiség legfontosabb feladata, sőt „az egyetlen olyan feladat, amely politikai síkon legitim módon sajátja lehet”.<sup>244</sup> Az értelmiség nem normalizálhatja a politikai cselekvést, nem tehet eleget egyszerűen a politikai hatalom követeléseinek, hiszen reflexiója egyrészt magára a követelésre, másrészt a követeléssel kapcsolatos döntések meghozatalával kapcsolatos belső alapállására kell hogy vonatkozzon. Ebben az esetben a szellem és a hatalom feloldhatatlan ellentétben áll ugyanis egymással,<sup>245</sup> és ez az ellentét – ahogy a háború utáni magyar helyzetben is nemegyszer kiderült – gyakorta a hatalmat az értelmiségi lét megkérdőjelezése, majd eltörlése irányába mozdtja.

A szellem és hatalom ellentétén kívül az értelmiségi a gondolat és a valóság ellenétét is a bőrén érzi – mivel az egyik általános, fogalmi (ideális) természetű, a másik egyedi és többnyire (amennyiben egzisztenciális érintettség alakul ki a kettő viszonyrendszerében) konkrét jellegű. Ebből következik, hogy öngigazolására az értelmiséginek is megvan a maga ideológiája. Ez az ideológia a világgép vonatkozásában a következő: „a szellemi kultúra a munkaterülete, és ezért világgépének középpontja” is.<sup>246</sup> Ennek következtében gyakran feszültség alakul ki közte és a társadalom egyéb rétegei, tagjai között, hiszen – „állítólagos történelmi küldetésének eleget téve” – mindenkitől megkövetelné (és egyes, politikai hatalmak által legitimált esetekben meg is követeli...) a szellem mindenekfölötti tiszteletét. Az erre válaszként kiépülő ellenszenv idővel a köteles (társadalom által biztosított) tisztelet mellett is fennálló lebecsüléssé változhat. Ennek egyik oka az, hogy a „nyilvános gondolkodás gazdasági meghatározottságúvá válása” nyomán sokan már nem tudják komolyan venni azokat, akik nem közvetlen gazdasági érdekeket szolgálnak.<sup>247</sup> Másik oka talán éppen azon történelmi tapasztala-

<sup>244</sup> Uo. 71.

<sup>245</sup> Ehhez hozzátartozik (az előbbiekből következően), hogy Geiger számára a szellemi törekvések nem a fichtei „isteni eszme megnyilvánulása”-ként értelmeződnek.

<sup>246</sup> Geiger: *Aufgaben und Stellung der Intelligenz in der Gesellschaft*, i. m. 121.

<sup>247</sup> Uo. 122.

tok, amelyeket más osztályok éltek át különböző történelmi helyzetekben, amikor is az értelmiség folyamatos szellemi vagy politikailag és fizikailag is legitimált erőszakának voltak kitéve.

Az értelmiség önazonosságának egyik létfeltétele az, hogy nézeteik visszhangra találjanak a társadalomban – ebben az értelemben mindenféle nyilvános, félnyilvános vagy titkos kizárás bármely nyilvánossági mezőből az értelmiség önazonosságát veszélyezteti.<sup>248</sup>

A másik identitásképző és megtartó elem a szellemi szabadság légkörének biztosítása és fenntartása, ahol a kritikai, reflexív gondolkodás saját természetének megfelelő tevékenységet fejthet ki. Ezért az értelmiség bizonyos értelemben *mindenkor* „liberális”, mivel a társadalomtól és a politikai elittől megköveteli a szellem tiszteletét, illetve önmaga és gondolkodásának szabadságát. Ebben a tekintetben a kritikai értelmiség másként viszonyul a társadalmi rendhez, mint a művészi és a természettudományos-technikai értelmiség:

a) a mérnökök, a természettudósok és az orvosok bármely társadalmi rendben otthont találhatnak;

b) a művészek szintén elkerülhetik a hatalommal való érintkezést, de ha társadalmi kérdésekben nyilvánítanak véleményt, természetesen számítaniuk kell a konfrontációra (ha ez nem így van, ha például egy „tájképet a náci hittell ellentétesnek, egy szimfóniát a marxizmustól idegennek ítélnék”, akkor az csak a „zsarnokok amaz igényét fejezi ki, hogy a tökéletesen politikamentes dolgokat is – legalább szimbolikus módon – politikai meghatározottságúként tüntessenek föl”);<sup>249</sup>

c) a filozófiai-szellemtudományos értelmiség ezzel szemben sokkal inkább ki van téve a hatalom kénye-kedvének, bár itt is megvan a lehetőség a semlegességre, amennyiben az ebbe a csoportba tartozó értelmiségi történelmi (fogalomtörténeti) természetű szakkérdések, illetve filológiai kérdések felé fordítja szellemi érdekélődését;

<sup>248</sup> A nyilvánosság kérdésének keretében erre már kitértünk. Lásd fentebb 7–47.

<sup>249</sup> Geiger: *Aufgaben und Stellung der Intelligenz in der Gesellschaft*, i. m. 124.

d) egyedül a társadalomtudományos értelmiségnek nincs módja arra, hogy kitérjen a politikai hatalommal való konfliktus elől. Ebben az értelemben a vallásosság – mint primer szociológiai, társadalomtörténeti önazonosság – eleve e kérdéskörbe tartozó kérdések felvetését és tárgyalását követeli (-né) meg. A vallásos értelmiségi tehát az önazonosságát alkotó egyik alapbelátásával együtt találja érintettnek magát már eleve a társadalomtudományos érdeklődés és problematika körében.

Ellenben az értelmiség azon tagjai, akik a hatalom oldalára állnak, akik elismerik a hatalom elsőbbségét a szellemmel szemben, megbocsáthatatlan vétket követnek el. A hatalom elsőbbségének elismerése sosem fakadhat sajátosan az értelmiségre jellemző jegyekből, csakis pszichológiai magyarázat adható rá.<sup>250</sup> E kérdésnek kibontása fontos feladata lehetne a vallásos értelmiségre vonatkozó kutatásoknak, dolgozatunk e kérdés megfelelő mélységű áttekintésére azonban nem vállalkozhat.<sup>251</sup> Éppen ezért (mivel az egész embert érintő döntésről van szó), a hatalom elsőbbségének elismerésekor, ebben a döntésben belső határozat születik a szellem-hatalom, szellem-valóság dichotómiákról; mindkét esetben úgy, hogy erre a szellemi feladat feladásával, illetve ennek a feladásnak az ideologizálásával kerül sor. Mivel pedig e döntések többnyire (szellemileg) szélsőséges formát öltenek: azok, akik a hatalom abszolutizálásánál kötöttek ki, eleinte a szellem hatalom fölötti győzelmében hittek, majd ennek lehetetlenségét felismerve az ellentétes végletbe buktak. Ennek az abszolutizálásnak két útja van:

a) az antifelvilágosodás, mindannak átértelmezése, amit a felvilágosodás az ész erejéről és középponti helyzetéről mond. Ez a kísérlet reflexivitásra épít, mert „a hatalom abszolutizálása (amely főként Nietzschét és Paretót kerítette hatalmába) *elméleti-értelmezői természetű*: az ilyen gondolkodók felismerik,

<sup>250</sup> Vö. Szabó Ildikó – Csákos Mihály (szerk.): *A politikai szocializáció. Válogatás a francia nyelvterület szakirodalmából*. Budapest, 1999, Új Mandátum. Különösen is: Percheron, Annick: Szocializáció és politikai szocializáció, 9–18; Melich, Anna: A személyiség és a szocializációs folyamat közötti kölcsönhatás, 162–203.

<sup>251</sup> Lányi Gusztáv (szerk.): *Politikai pszichológia*. Budapest, 1996, Balassi.



hogy mindig és mindenütt a hatalomé a végső szó, amivel szemben az ész hangja a semmibe tűnik”,<sup>252</sup>

b) a hatalom elfogadásának másik formája *gyakorlati-programhirdető jellegű*. Az előzővel szemben alapvetően nem értelmmez, hanem gyakorlati tervvel lép elő. A szellem sikertelenségével és elnyomásával szembesülve ugyanis számos értelmiségi („intellektuális flagellizmust gyakorolva”) szembefordul a szellemmel. Ez sajátosan az a pozíció, amely különösen a diktatúrákban élő értelmiségiek számára adódik, mert „ahelyett, hogy megtartották volna utolsó bástyáikat, és ezekre támaszkodva a szellem nevében ellenszegültek volna a hatalomnak, [ezek az értelmiségiek] megtagadták Istenüket, és magának a szellemnek az eszközeivel igyekeztek megalapozni, sőt dicsőíteni a hatalomnak az erőtlen szellemmel szembeni elsőbbségét”.<sup>253</sup> Ennek a döntésnek az a következménye – tehetjük hozzá –, hogy az így döntő értelmiségi döntésének következtében, amennyiben a hatalom ereje miatti tagadásról van szó, kikerül a vizsgálható és vizsgálendő körből, hiszen szellemi programja inentől már nem az (például vallásos) értelmiségi életkeretébe illeszkedik. E sajátos dezertálás döntésmotívumai érdekesek lehetnek, azonban nem tartoznak szorosan vizsgálatunk tárgyához, hiszen nem a valamilyen hittel élő értelmiségiek (akik közé e döntés meghozatalával betagozódhatnak a vallásosnak gondolt, aztán inkább hívőnek bizonyult értelmiségiek is), hanem pusztán csak a vallásos értelmiségiek csoportját vizsgáljuk.

Ami általánosságban – és ezért számunkra is érvényesen – az értelmiség és a politika viszonyáról Geiger gondolatmenetét „egy mondatba” összefoglalva elmondható: „ha az értelmiségnek van egyáltalán közös jellegzetes jegye, akkor az csak az lehet, hogy többségében apolitikus – ami nem feltétlenül egyenértékű a politikai passzivitással. [...] A politikai értelmiségtől eltekintve az értelmiség a gondolat, és nem a tett szférájában él.”<sup>254</sup> Ezért az értelmiségi akár totalitárius, akár demokratikusnak ne-

<sup>252</sup> Geiger: *Aufgaben und Stellung der Intelligenz in der Gesellschaft*, i. m. 124.

<sup>253</sup> Uo. 125.

<sup>254</sup> Uo. 128.

vezett társadalmakban él, a politikai hatalom szemében mindenkor „kívülálló”, aki nem feltétlenül nélkülözi ugyan a szimpátiát valamely politikai párt irányában, de a politikai struktúrába nem szívesen tagozódik bele.<sup>255</sup>

## Wolf Lepenies

A szociológus és tudománytörténész Lepenies, jól ismert társadalomelméleti,<sup>256</sup> tudománytörténeti<sup>257</sup> és társadalomtörténeti<sup>258</sup> mű szerzője 1992-ben Rómában *Aufstieg und Fall der Intellektuellen in Europa* címmel tartott előadás-sorozatot. A könyv alakban karcsú kötetként megjelent előadás-sorozat három részre tagolódik:

1. *Visszatekintés: A panaszkodó osztály és a lelkiismeret kialakulása;*

2. *A jelen: Az új Európa és az értelmiségiek feladatai;*

3. *Kitekintés: A művészet és a történelem vége.*

A fenti tematikának megfelelően az előadások egyéni szempontból mutatják be az értelmiség újkori történetét Európában. Mindezt az elkerülhetetlenül könnyedebb hangvétel ellenére is olyan módon, hogy megfontolandó gondolatai fontos összetevőit alkothatják a vallásos értelmiség problematikája behatóbb megértésének. Tanulságos megfigyelní, mennyiben hasonló és mennyiben eltérők fejtegetései Geiger elgondolásaitól, s melyek azok a közös előfeltételezések, amelyek megkérdőjelezése, esetleg lebontása fontos feladata lehet a vallásos értelmiségről kialakított képnek (például elmélet és gyakorlat feloldhatatlan ellentéte, a hatalom egyoldalú értelmezése stb.). Mindezen túl a szerző értékes megfigyeléseket és megállapításokat közöl a kelet-európai értelmiségről is, ami érthető módon közelségbe hozza fejtegetéseit dolgozatunk lényegi tárgyához (bár azok több szempontból inkább a jövőbe tekintenek).

<sup>255</sup> Uo. 131.

<sup>256</sup> *Melancholie und Gesellschaft* [1969].

<sup>257</sup> *Das Ende der Naturgeschichte* [1976].

<sup>258</sup> *Folgen einer unerhörten Begebenheit. Die Deutschen nach der Vereinigung* [1992].

Lepénies kiindulópontja az, hogy „az értelmiség krónikusan elégedetlen; szenvedéssel tölti el a világ jelen állapota”. Elégedetlensége okán „panaszkodó osztályt” alkot: elégedetlen környezetével, és elégedetlen saját magával, mivel „csak gondolkodni tud, cselekvésre képtelen”.<sup>259</sup> Ez a képtelenség teszi őt melankolikussá,<sup>260</sup> melankóliája azonban pozitívum forrása, új, jobb világ kialakításának vágyává lényegül.<sup>261</sup> A melankólia és az utópia alternatívájának az értelmiség csupán egyetlen rétege szegül ellen: a tudósok csoportja – „a tudós nem esik kétségbe a világ láttán, hanem megmagyarázására törekszik, nem utópiákban gondolkodik, hanem prognózisokat állít fel; cselekvését nem jellemzi sem a kétségbeesés, sem a remény, tárgyyszerűség és nyugodt lelkiismeret a sajátja”.<sup>262</sup> Ennek a „nyugodt lelkiismeretű” értelmiségi rétegnek újkori történetét két lényegi változás kísérte:

a) a tudomány erkölcsi vonatkozásainak kiiktatása<sup>263</sup> – amely aztán a modernitás utáni időszak erkölcsi szempontok szerinti vizsgálatát gyakorlatilag (legalább) is problematizálta;

b) a természet történelmi meghatározottságúvá formálása<sup>264</sup> – amennyiben 180°-kal változott meg az ember önmagáról és világról alkotott nézőpontja.

Ennek eredményeképpen lépett fel a történelem színpadán a 19. század, az „idióta évszázad” (Lén Daudet), amely megfelelő történelmi háttérrel és technicizált szellemi munícióval, illetve ezekhez mérhető önbizalommal és teljes hittel bízott a tudomány és a technika fejlődésében.

Előadásában Lepénies kitüntetett figyelmet szentel a kelet-

<sup>259</sup> Lepénies: *Aufstieg und Fall der Intellektuellen in Europa*, i. m. 14.

<sup>260</sup> „Mint alkati melankolikust, aki magának kibúvót biztosít az utópia irányába – így látom az értelmiségit.” Uo. 15.

<sup>261</sup> „Az értelmiségi panaszkodik a világra, de ebből a panaszból jön létre az az utópikus gondolat, hogy egy jobb világ érvényesül, miközben a gondolatot a melankólia hajszolja tovább.” Uo. 16.

<sup>262</sup> Uo. 17.

<sup>263</sup> Uo. 28–31; „A természet új tudománya védelmezőjének akaratától, vagyis hogy vallási és politikai összefüggéseivel is számoljon, érintetlen kíván maradni, így hagyja magát konkrét politikai-gazdasági és vallási célkitűzések érvényesülésének menetébe is bevonni.” Uo. 30.

<sup>264</sup> Uo. 31–36.



európai értelmiség útjának. A kommunista hatalommal szembeni ellenállás, együttműködés és az elnyomatás hosszú évei során a közép-európai értelmiségben elsősorban ön maga sajátos helyzete tudatosult: „Az ennek nyomán kialakuló szellemi magatartást inkább az irónia, mintsem a pátosz jellemzi.”<sup>265</sup> A Lepenies által megragadott irónia kialakulásával kapcsolatban Susan Sontag általunk kissé transzponált iróniaértelmezését idézhetnénk: „Alighanem az irónia az egyetlen alkalmas egyensúly, mikor a művészetet olyan komoly célra használják, hogy a tudat próbatételének porondja legyen.”<sup>266</sup> Ennek értelmében Sontaggal egyetértve, mindez nemcsak a művészetre, hanem a korábban „elfáradt” „elgyámoltalanodott értelem”-re vonatkozóan is jelentőséggel bír. Ugyanakkor, tegyük hozzá: „Valószínűtlennek látszik, hogy az ember vég nélkül folytathassa saját feltételezéseinek aláaknázását anélkül, hogy útját állná ennek a lehetőségnek a kétségbeesés vagy egy olyan nevetés, ami az emberbe végképp belefojtja a szuszt.”<sup>267</sup> Az „irónia tartalékai”<sup>268</sup> azonban, úgy tűnik, végesek, ezért az önreflexió iróniája hitaktusok irányába mutat. Lepenies ezzel kapcsolatban mondja: „Az eszmék hatalmában és az irodalom hatékony erejében bízó hit igen erős.”<sup>269</sup> Most azonban ne keressük tovább a művészet hitpótló vagy hitet ébresztési képes tartalékait, hanem maradjunk eredeti kérdésünknel.

Az emberi jogok érvényesüléséért szót emelve a kelet-európai értelmiség „használhatatlan erkölcsi elismerést” nyert, és ez, „a kockázat vállalása szülte öntudat” („aus hoher persönlicher Risikobereitschaft erwachsenes Selbstbewußtsein”) még hosszú időn keresztül meg fogja különböztetni a nyugati értelmiségtől. Ennek következtében az intellektuális hírnév Közép- és Kelet-Európában „hallatlanul gyorsan csapott át politikai befolyásnyerésbe”<sup>270</sup> (gondoljunk csak Václav Havelra, Göncz Árpádra vagy Nyikita Mihalkovra). Természetes, hogy ezek a (hozzátehet-

<sup>265</sup> Uo. 52.

<sup>266</sup> Sontag, Susan: *A pusztulás képei*. Budapest, 1969, Európa, 42.

<sup>267</sup> Uo. 43.

<sup>268</sup> Uo.

<sup>269</sup> Lepenies: *Aufstieg und Fall der Intellektuellen in Europa*, i. m. 52.

<sup>270</sup> Uo. 54.

nénk – bizonyos esetekben kelet- és közép-európai szemmel azért nem olyan egyértelmű) erkölcsi tekintélyek kevesebb, szakszerű tapasztalattal rendelkeznek, mint nyugati kollégáik, s így a szegény, politikailag elnyomott országokban az értelmiséget elsősorban az erkölcsi érzékenység, míg a gazdag országokban a moralitás háttérbe szorulása mellett a szakmabeli tapasztaltság jellemzi.<sup>271</sup>

Azután tehát, hogy a 19. századtól a 20. század elején keresztül töretlenül az értelmiség felemelkedésének történetét láthatuk, a század első felének végére mégis az értelmiség általános bukását tapasztalhatjuk (fasizmus, sztálinizmus), s ez a mélypont csak a 20. század végén, a kelet-európai rezsimok bukásával emelkedik fel „az értelmiség igazolásáig”,<sup>272</sup> amikor is Kelet és Nyugat is lassanként ráébred emlékezetből fakadó kötelezettségeinek elmulasztására és e mulasztások pótlásának szükségességére.<sup>273</sup>

Ezzel együtt azonban azt is figyelembe kell vennünk, hogy a Német Demokratikus Köztársaságban például a rezsim megbuktatásának hősei „nem értelmiségiek voltak, néhány egyházi személyiség kivételével”.<sup>274</sup> „Téves politikai hermeneutikája” következtében itt az értelmiség nagyban elidegenedett a lakosság nagy tömegétől. Míg mondjuk Magyarországon kiterjedt szamizdat- és „katakombakultúra” virágzott, és fontos szerepet játszottak az elkötelezett emigráns értelmiségiek is, Kelet-Németországban mindez nem létezett. Ennek oka – pszichológiai megfogalmazással – az volt, hogy a többi keleti országgal szemben az értelmiség itt túlságosan gyenge „döntéskényszernek” volt kitéve, ami, akárcsak a túl erős döntéskényszer, visszás magatartásmintákat szülhet. Ebben a döntési kényszerrendszerben élt a kelet-közép-európai értelmiség egésze, és épp ezért, Lepenies szerint, a nyugati országokban élő értelmiségiek közül senki

<sup>271</sup> „A szegény országokban az értelmiségieket nagy morális hitellel, de elégséges szakvélemény híján találjuk, a gazdag országokban ezzel szemben kimagasló szakvéleménnyel rendelkező szakemberek morális kérdésekkel kapcsolatban mértéktartó érdeklődést tanúsítanak.” Uo. 54.

<sup>272</sup> Uo. 56.

<sup>273</sup> Bővebben Metz: *Az új politikai teológia alapkérdései*, i. m. 136–147.

<sup>274</sup> Lepenies: *Aufstieg und Fall der Intellektuellen in Europa*, i. m. 58.

sem léphet fel az erkölcs apostolaként (a „földrajz kegyelme” nem jogosítja fel erre).

Míg a 20. század során meghatározó jelentősége volt egyfelől annak, hogy mindenkor több ideológia közül lehetett választani, másfelől annak, hogy az értelmiséget nemzeti jellegzetességek és nemzeti sajátosságok határozták meg, s végül – még ha csak láthatatlanul is – lényegi funkciója volt az irodalmi-kulturális értelmiségnek, a század végére mindezek a meghatározó erejű összefüggések eltűnőben vannak.<sup>275</sup> Ebben a mindenképpen tanácstalanságot sugalló helyzetben „A káröröm és a mindent-jobban-tudás diadalmas érzése uralkodik a kapitalista Nyugat-Európában.”<sup>276</sup>

Mindezzel párhuzamosan az is világossá válik, hogy Közép-Európa csupán átmeneti használatra kiötlött „mítosz” volt, olyan *Identifikationsbegriff*, amely a keleti szabadság megjelenésével funkcióját veszítette.<sup>277</sup> Mindezen folyamattal együttesen maga a keleti kultúra is leépülőfélben van.<sup>278</sup> Ennek megfelelően (tehát a morális identifikáció leépülésével és ellehetetlenülésével együtt) a keleti országokban élő értelmiség moralistából szakértővé vedlik át. Annak vagyunk tanúi, amit Max Weber a „karizma hétköznapivá válásának” nevezett. Ebben a közegben „karizmatikusként azt csinálhat karriert, aki vállalja annak veszélyét, hogy meggyőződése miatt vértanúságot szenved; az azonban már aligha [csinálhat karriert], akit csakis az kínozt, hogy már nem veszik könyveit és képeit.”<sup>279</sup> Az előbbi folyamatok elmé-

<sup>275</sup> „Az irodalmi-kulturális értelmiség jelentőség- és funkcióvesztése”; „Az európai kultúra sokszerű különbségeinek feloldódása”; „Az ideológiai változatok eltűnése” uo. 63. sk.

<sup>276</sup> Uo. 65.

<sup>277</sup> Ezzel ellentétes véleményt képvisel Máté-Tóth András, aki szerint igenis sajátos jegyekkel rendelkező, a földrajzi jegyeken túlmutató entitás Közép-Európa, sőt tovább menve, ezen létezőn belül még megkülönböztethető Kelet-Közép-Európa is. Máté-Tóth, András: *Theologie in Ost(Mittel)Europa. Ansätze und Traditionen*. Eine Veröffentlichung des Pastoralen Forums Wien, Ostfildern, Schwabenverlag, 2002 (többször, pl. 11–13).

<sup>278</sup> „A cenzúra feltételei között létező esztétika nem azonos (identikus) a szabad piacon működő esztétikával és nehéz, valamint nagy pszichikai és gazdasági költségekkel engedi csak magát az előbbi az utóbbivá átalakítani.” uo. 68.

<sup>279</sup> Lepenies: *Aufstieg und Fall der Intellektuellen in Europa*, i. m. 65.



lyülésével végképp elhalványulnak az erkölcsi szempontok, és a tudósok szerepe lényegesen megnő az irodalmárokéval szemben. A változás lényege tehát az, hogy az értelmiséggel kapcsolatos jelentőség-megítélések vonatkozásában a „jó lelkiismeret emberei” háttérbe szorítják a „panaszkodó osztályt”. Ha a negatív diagnózisokat visszavetítve pozitívan fogalmazzuk meg az eddigieket, akkor a következőket állapíthatjuk meg a kelet-európai értelmiség alapbeállítódásaiként:

- a) a konfliktusvállalás;
- b) az erkölcsi szempontok előtérbe helyezése;
- c) az irodalmi-kulturális dimenziónak a tudományosság fölé rendelése;
- d) a „panaszkodó osztály” primátusa;
- e) az utópiaalkotás.

A két megközelítés részletesebb bemutatása után érdemes megfogalmaznunk azokat a kérdéseket, amelyeket a vallásos értelmiség vizsgálata során a későbbiek során majd még érintenünk kell (előfeltételezve, hogy válaszaink eleve modifikálják majd a kérdések síkját, teológiai dimenzióról lévén szó):

- a) Végez-e kultúrateremtő tevékenységet az egyházi értelmiség?
- b) Milyen viszonyban van a politikai hatalommal (milyen „politikai hermeneutikát” alakít ki)?
- c) Miként jellemző rá a gondolat és a valóság ellentéte?
- d) A „panaszkodó osztályhoz” vagy a „jó lelkiismeret emberei” közé sorolandó?
- e) Milyen rizikókészség jellemzi?
- f) Moralista vagy szakember – karizmatikus vagy üzletember?

# Értelmiségi típusok

Az értelmiség tipológiája természetszerűleg régóta tárgya a szociológiai-szociálpszichológiai értelmiségkutatásnak. A következőkben csak csekély számú tipológiát lehetővé tevő kritériológiai javaslatot mutatunk be, elsősorban azokat kiemelve, amelyek közvetlen segítséget nyújtanak számunkra ahhoz, hogy amikor vallásos vagy egyházi értelmiségről beszélünk, rendelkezésünkre álljon olyan értelmezői keret, amelyre építhetünk. Dolgozatunk nézőpontjának kialakításához sokat merítettünk Molnár Tamás értelmiség-könyvéből, valamint más elemzéseiből és John Kekes híres liberalizmus-kötetéből,<sup>280</sup> ugyanakkor nem követjük logikájukat és – teológiai természetű érdeklődésünk miatt – más irányokban tájékozódunk tovább.

A lehetséges értelmiségi típusok felvázolása előtt még érdemes néhány szót szólnunk a kollektív identitásképződés kategóriáiról; mert annak ellenére, hogy a kollektív identitás kutatása viszonylag új keletű, olyan magatartásminták leírásával szolgál, amelyek az értelmiségre kitüntetetten jellemzők (azt pedig, hogy ezek a magatartásminták és identitásképző stratégiák mennyiben voltak sajátjai a magyar vallásos értelmiségnek, majd dolgozatunk következő részei mutatják meg).

<sup>280</sup> Molnár Tamás: *Az értelmiség alkonya*. Budapest, 1996, Európa; ut: *A liberális hegemonia*. Budapest, 1993, Gondolat; ut: *A modernség politikai elvei*. Budapest, 1998, Európa; ut: *Teisták és ateisták*. Budapest, 2002, Európa; Kekes, John: *A liberalizmus ellen*. Budapest, 1999, Európa.

## Kollektív önazonosság (identitás)

A kilencvenes években a témában több jelentős monográfiát megjelentetett<sup>281</sup> Bernhard Giesen 1999-ben *Kollektive Identität. Die Intellektuellen und die Nation* című könyvében rendszeres formában fejtette ki vonatkozó elgondolásait. Művének második részében Giesen a kollektív identitás megalkotásának típusait vázolja fel, megkülönböztetve az identitásképződés

1. kezdeti (*primordiale Codes*),
2. tradicionális (*traditionale Codes*),
3. univerzalista (*universalistische Codes*) kategóriáit.<sup>282</sup>

Az identitásképzés kódjai „annak a határnak a megrajzolását teszik lehetővé, amely elválasztja egymástól valamely közösség belső terét és az ettől független külvilágot”.<sup>283</sup>

1. Az *identitásképződés kezdeti kódjai* esetében „a belső és a külső közötti különbség alapja a *nem* vagy a *nemzedék*, a rokonság vagy a származás, a nemzetiség vagy a faj. A kezdeti kódok a »köztünk és mások« közötti különbséget olyan eredeti és látszólag megváltoztathatatlan különbségekhez kötik, amelyek a világ számunkra eleve rögzítettnek tűnő és a diskurzus, a csere és a választás eredményezte változásoktól érinthetetlen struktúrájához kötődnek.”<sup>284</sup> Ebben a viszonyrendszerben a határátlépést szükségképpen „tisztulási szertartások” követik, mivel a határon túl elhelyezkedőket (akik nem léphetnek be a belső térbe, ezért a közösségnek nem kell és nem is lehet a misszió szándékával közelednie feléjük) erős identitással rendelkező ellenfélnek tekintik, akiket szükségképpen démonizálnak (*Dämonisierung der Außenwelt*).<sup>285</sup> Ismeretelméleti szinten ennek a kódrendszernek a redukció eszméje felel meg: az átfogó összefüggések (elméletek, társadalmi intézmények stb.) itt önálló (mikro)elemekből

<sup>281</sup> *Die Entdinglichung des Sozialen. Eine evolutionstheoretische Perspektive auf die Postmoderne*. Frankfurt am Main, 1991; *Die Intellektuellen und die Nation. Eine deutsche Achsenzeit*. Frankfurt am Main, 1993.

<sup>282</sup> Giesen, B.: *Kollektive Identität. Die Intellektuellen und die Nation*, 24–67.

<sup>283</sup> Uo. 24.

<sup>284</sup> Uo. 32.

<sup>285</sup> Uo. 37.



állnak, amelyekre azok visszavezethetők. Ebben az identitásképződésben a „makrorendszerek – elméletek, intézmények, törvények – mikroelemekre vezetendők vissza, és nem fordítva”,<sup>286</sup> ezek a mikroelemek (faj, generáció stb.) pedig nagyrészt egyenértékűek egymással.

2. A kollektív identitás *tradicionális formái* „a magatartás implicit szabályainak, a hagyományoknak és a *társadalmi rutin-nak az ismeretén* alapulnak. [...] A tradicionális kódok nem abból indulnak ki, hogy a kollektív identitásnak olyan külsődleges alapja van, mint a természet vagy a transzcendencia. Ellenkezőleg: a kollektív identitás lényegét itt valamely közösség rutinjai, hagyományai és emlékei alkotják.”<sup>287</sup> A tisztulás helyett ennek a viszonyrendszernek az elsődleges rítusa az *emlékezés*, az emlékezés tárgyai pedig nagyrészt nem képezik vita tárgyát, hanem éppúgy eleve adottnak számítanak, mint a kezdeti viszonyrendszerben a természeti tényezők. Ezért pedig az ilyen közösségekben érthető módon középponti jelentősége van az „alapítás mítoszának” (természetes tehát, hogy az újdonság bűvöletében élő modern társadalmakban a tradicionális kódok háttérbe szorulnak).<sup>288</sup>

Az éles határok meghúzása és őrzése helyett ez a viszonyrendszer inkább bizonytalan határokat rajzol meg, és elsősorban több olyan területet rajzol körül, ahol a sajátjának tekintett hagyomány érvényesül (*lokal beschränkte Geltung von Routinen und Alltagsperspektiven*). Ismeretelméleti síkon ennek a kódrendszernek nem a redukció, hanem a reprezentáció eszméje felel meg: „a múlt rejtett módon jelen van a mostban, és meghatározott eljárások révén megjeleníthető.”<sup>289</sup> Társadalmi téren a mikroelemek immár nem egyenrangúak egymással (*Nicht Gleichheit, sondern Heterogenität*), hanem az uralkodónak mint a birodalom képviselőjének jóval nagyobb súlya van, mint a polgárnak (Giesen szerint a „gyenge kontrollstruktúrával” rendelkező, az etnikai csoportokkal és a vallási kisebbségekkel szemben relatíve

<sup>286</sup> Uo. 38.

<sup>287</sup> Uo. 42.

<sup>288</sup> Uo. 45.

<sup>289</sup> Uo. 49.

toleráns társadalmakban alakul ki ez a viszonyrendszer, mint például az Osztrák–Magyar Monarchiában).<sup>290</sup>

3. A kollektív identitás harmadik (univerzális) típusának „alapja a megváltás vagy a parúzia sajátos eszméje”.<sup>291</sup> E típus esetében az alapvető meggyőződés az e világ alacsony-sága és a túlvilág szentsége közötti feszültség, s ebből következően az elsődleges törekvés a földi szféra megváltoztatása, méghozzá úgy, hogy azt a szenthez kell emelni. A természet vagy a hagyomány helyett a határok megvonásának alapvető viszonyítási pontja a vallási élmény (ez pedig nemcsak a megváltást hirdető vallásokra, a kereszténységre, az iszlámra vagy a hinduizmusra jellemző, hanem szekularizálódott formában egész sor társadalmi programnak sajátja). Az univerzalista közösségek minden kívülállót potenciális tagnak tekintenek, mivel minden ember megváltottságra rendeltetett (ezért itt középponti stratégia a pedagógia, a misszió és a meggyőzés). Míg az előző két esetben a önazonosságot biztosító szertartás a tisztulás, illetve az emlékezés volt, itt szertartásként a keresztséggel, a szenteléssel (az atomerőművek kerítéséhez történő odakötözéssel), szent cselekedetek folyamatos végzésével, a hitvallással és a különböző formájú áldozattal találkozunk.

Mindezek – minden ember számára – az e világ és a Szent világ közötti kapcsolat biztosítását szolgálják. A múlt és a jelen közötti folytonosság helyett az új folytonos felmutatása meghatározó.<sup>292</sup> Ismeretelméleti síkon mindennek a rejtett lényeg és a külső megnyilvánulás, a történeti egyediség és a történelmi totalitás dialektikája felel meg, vagyis a reflectio (*Reflectio des Jenseits im Diesseits*). Ezt a viszonyrendszert tehát a pedagógia, a meggyőzés és különösen is a misszió határozza meg, de azt nem

<sup>290</sup> „Nem a polgár természetén alapuló egyenjogúsága, hanem a szokásjogok uralma és a privilégiumok teremtenek jogszerű vonatkozásteret a hagyományosan kodifikált uralmi kötelekekben. Nem az egyenjogúság, hanem az uralom határozza meg a javak elosztását a hagyományos közösségekben.” Uo. 50.

<sup>291</sup> Uo. 54.

<sup>292</sup> „Egyetemes közösségek ezen keresztül kettős és ellenmozgó szerkezetdinamikát mutatnak: az expanzív belső mozgások belső gátaikon, rétegződéseken vagy diffúziólassításokon keresztül – mint ami az új feltalálása – törnek meg.” Uo. 60.

az egyén hatalmi törekvései irányítják, hanem a kollektív küldetéstudat (vallási misszió, a civilizáció meghonosításának feladata, a felszabadítás stb.; ilyen társadalmi berendezkedések: a római császárság, az iszlám birodalom, az újkori európai gyarmatbirodalmak, a francia forradalom, a szocialista birodalmak stb.). A missziót irányító értelmiségi elitnek aszketikus eszményeknek kell megfelelnie.

Természetesen kézenfekvő lenne annak megállapítása, hogy a Giesen elgondolásaiban leírt tendenciák többnyire keveredve jelennek meg, ám ehelyett ajánlatosabb azt a kérdést megfogalmazunk, leírható-e a vallásos értelmiség magatartásmintája a kezdeti, a tradicionális vagy az univerzalista kódmeghatározással? Hogy e kérdést pontosabban megválaszolhassuk, ajánlatos további kriteriológiai vizsgáldásokat végezni.

Mindezt talán nem is a hatalombirtoklás felől kell megközelítenünk, annál is inkább, mert a második háború utáni magyar vallásos értelmiségi számára a kérdés nem ebben az összefüggésben jelentkezett. Norbert Elias jól ismert hatalomelmélete, mi szerint a hatalom négy ága a következőképpen valósul meg:

- a) hatalom a gazdasági eszközök fölött,
- b) hatalom az erőszak normái fölött,
- c) hatalom a tudás fölött,
- d) hatalom a civilizációs folyamatok fölött,<sup>293</sup>

talán közelebb vihet a kérdés mélyebb értelmezéséhez.

Elias szerint a középkori papság és utódai, az ideológiákhoz kötődő és a tudományos értelmiség a hatalom négy ága fölötti hatalomgyakorlás alanyai közé tartozik. Ez akkor is így van, ha ez az értelmiség nem fejt ki produktív hatást, hanem csak hatalomgyakorló szerepe a produktivitáshoz és a hagyományhoz való viszonyában nyilvánul meg. Ennek jelentősége pedig a magyar vallásos értelmiség esetében is világos, hiszen attól, hogy szellemi, kritikai feladata elvégzésében csak korlátozottan (vagy sehogy sem) tudott részt venni, ez a részleges, korlátozott vagy teljesen eltörölt részvétel a maga megtörtségében fontos (morális) instanciává válhatott, ami negatív, akár a hatalom folyamatos problematizálást is jelentette, hiszen az ötvenes-hatvanas évek-

<sup>293</sup> Elias, N.: *Power and Civility*. New York, 1982.



ben például nyilvánvaló volt, hogy az egyetemi elitek lecserélésekor olyan szaktekintélyek kerültek szakmán kívülre, akik pusztá létükkel vagy épp jelen nem létükkel hatalmi tényezőként lehettek jelen.<sup>294</sup>

## Magatartásminták

Ebből a szempontból különösen tanulságos a S. M. Lipset és A. Basu által felállított tipológia.<sup>295</sup> A szerzők egyrészt (R. Hofstadter nyomán) a gyakorlati képességnek tekintett intelligencia (*intelligence*) és a kritikai-elméleti képességként felfogott intellektus (*intellect*) különbségéből,<sup>296</sup> másrészt a integráció és az innováció magatartásmintáinak különbségéből<sup>297</sup> kiindulva az értelmiségiek következő négy csoportját különböztetik meg:

|            | Intelligencia | Intellectus |
|------------|---------------|-------------|
| Innováció  | Moralist      | Gatekeeper  |
| Integráció | Caretaker     | Preserver   |

<sup>294</sup> Gondoljunk csak a néprajzos Bálint Sándorra, a zenész Rajeczky Benjáminra, Werner Alajosra, a teológus Takács Józsefre, vagy az irodalmár akadémikus Alszeghy Zsoltra.

<sup>295</sup> Lipset, S. M. – Basu, A.: *The Roles of the Intellectual and Political Roles*. In Gella (ed.): *The Intelligentsia and the Intellectuals*, i. m. 111–150.

<sup>296</sup> Vö. Hofstadter, R.: *Anti-Intellectualism in American Life*. New York, 1963, 25: „Az értelem a szellem azon kiválósága, amelyik meglehetősen beszűkülésen belül tevékeny, azonnali, kiszámítható; manipulatív, szabályozó, megbízható gyakorlati képesség [...]. Az értelem a lehatárolt terében munkálkodik, de ott érthetően megállapítja az eredményt [...]. Az ész másrésről, az értékelő, a teremtető és szemlélődő része a szellemnek. Vele szemben az értelem a megragadást keresgéli, manipulál, újrendel, szabályoz, az ész fölülvizsgálja, mérlegel, csodálkozik, elméletet farag, képzeleg.”

<sup>297</sup> Vö. Lipset, S. M. – Basu, A.: *The Roles of the Intellectual and Political Roles*. In Gella, A. (ed.): *The Intelligentsia and the Intellectuals. Theory, Method and Case Study*. London – Beverly Hills, 1976, 121.: „Az integratív és az innovatív szerepek megkülönböztetése hagyományosan azt jelenti, hogy a megkülönböztetés tartalmazza a fogalmak korábbi használatát, valamint rögzíti azt a tényt, hogy azok [szerepek] végrehajtják a dolgukat, hiszen a későbbi aktivitások magukban foglalják új dolgok, új alkotások teremtését is.”

1. *Gatekeeper*. Meghatározott ismertetőjegyekkel bíró társadalmi szereplővé válva a kreatív (innovatív) értelmiségi gyakran kerül a kapuőr szerepébe, akiben egyesül az újítás szándéka és a kritikai észhasználat (ennek háttere részben az, hogy az újkori szekularizálódott egyetemek a hagyományos tudástartalmak közvetítése helyett az eredeti kutatások előmozdítását tették meg programjukká). A *gatekeeper* az újítási tendenciák érvényesülése fölött őröködik, mindezt a kritikai ész, vagyis – esetünkben – az intellektus előtérbe helyezésével.

2. *Moralist*. Az újítás szándékát a társadalmi cselekvésterek között, vagyis gyakorlati síkon képviselő moralista szerepének jelentősége annak a következménye, hogy „a keresztény Nyugaton az értelmiségi osztályt elsőként a papság képviselte, és ez a tény még mindig hatással van a mai értelmiségiek magatartására – nem utolsósorban azokéra is, akik minden vallástól függetlennek tartják magukat. A politikai eljárásokra irányuló mai kritikákban még mindig megtalálható az az elgondolás, hogy értelmiségiek feladata az, hogy a társadalom lelkiismeretét képviseljék. Az európai papság a »világot« magasabb rendű szellemi értékek alapján kritizálta.”<sup>298</sup> Ennek megfelelően a *moralist* a gyakorlati cselekvésterekben ennek a magasabb rendű szellemi értéknek a megvalósulásáért tevékenykedik. E típusra jellemző azonban a hatalomtól való félelem, máskor pedig végletes rajongással viszonyulnak azokhoz a karizmatikus vezetőkhöz, akikkel azonosulni tudnak.

3. *Preserver*. E típus képviselői többnyire hagyományokat rögzítenek, azzal a szándékkal, hogy a fennálló társadalmi stb. keretek megmaradását szolgálják (*system maintenance*), és ekképpen maguk is részévé válnak a fennálló társadalmi, kulturális stb. rendnek. Jellemzőjük a hagyomány értékének hangsúlyozása és közvetítése.<sup>299</sup> Magától értetődik tehát, hogy leginkább ez a csoport veti fel az értelmiség társadalmi-politikai konformitáslétehetőségeinek kérdését. A politikai-társadalmi függetlenség zálo-

<sup>298</sup> Uo. 130.

<sup>299</sup> „Hatalmuk nagy részben azon alapul, hogy képesek az emberi végzet elbeszélésére.” Uo. 136.

ga itt többnyire olyan szociális struktúrák kialakítása, amelyeken belül hangot adhat saját véleményének (szerzetesség).

4. *Caretaker* – a társadalmi-technikai fejlődés biztosítója. Olyannyira belső részévé és motorjává válik a gazdasági érdekek stb. érvényesülésének, hogy a „szabad értelmiség” képviselői azal vádolják: lemondott értelmiségi státusáról.

Ami az egyéb, számunkra kevésbé fontos osztályozásokat illeti, a következőkben csupán néhány illusztratív, de érintőlegesen témánkhoz is tartozó példát sorolunk föl. M'hammed Sabour<sup>300</sup> szerint az értelmiség társadalmi szerepét a következő öt szempont szerint lehet leírni:

a) az értelmiségiek kapcsolata a társadalom hasonló típusú tagjaival;

b) viszonyuk a kulturális piachoz és a kulturális fogyasztókhoz;

c) helyzetük az uralkodó politikai paradigmában;

d) a meghatározó gondolati áramlatokhoz való viszonyuk;

e) helyzetük a társadalmi struktúrán belül.

Stanislav Andreski<sup>301</sup> hivatásos és nem hivatásos értelmiségieket különböztet meg: az előbbieket alkalmazottak, utóbbiak mellékesen is foglalkozhatnak szellemiekkel, de lehetnek szabadúszók is. Andreski a hivatásos értelmiségen belül négy típust különít el:

a) bizonytalan időtartamra alkalmazottak, akiknek a munkáját ellenőrzik (tudományos munkatársak);

b) tartósan alkalmazottak, akiknek a munkáját ellenőrzik (tartós megbízatású kutatók);

c) az európai akadémiai értelmiség (tartósan alkalmazzák őket, ellenőrzés nélkül);

d) meghatározatlan időre alkalmazottak, akiknek a munkáját nem ellenőrzik (az uralkodóktól függő középkori értelmiség).

Más összefüggésben megkülönböztetnek ezenkívül „totális értelmiségit” (így nevezi például Bourdieu Sartre-t), akadémiai értelmiségit (akit az akadémiai keretek közé helyeződése elide-

<sup>300</sup> Sabour, M'Hammed: Between Patronage and Autonomy: the Position of Intellectuals in Modern Society. In Lawrence, Ph. – Döbler, M.: *Knowledge and Power. The Changing Role of European Intellectuals*. Aldershot-Brookfield, USA-Singapore-Sydney, 1996, 11-24.

<sup>301</sup> Andeski, S.: *The Uses of Comparative Sociology*. Los Angeles, 1965.



genített eredeti funkciójától, attól, hogy intellektuális őrállásban éljen, és az igazságot kutassa),<sup>302</sup> létezik medializált értelmiség (amely könnyen intellektuális prostitúcióba süllyedhet) stb. Ezek alapján legitim felosztásnak tekinthető például a következő:

1. tudósok, írók;
2. alkalmazottak (egyetemi tanárok, tanárok, orvosok stb.);
3. propagátorok (újságírók, művészek stb.).<sup>303</sup>

Mindenestre, a kollektív identitások és szellemi magatartásminták eddigi áttekintése valóban kiegészítő jelentőségű abban a feladatban, amellyel a magyarországi vallásos értelmiségi szellemi léthelyzetét kívánjuk megállapítani, éppen azért, mert a dolgozat nem vállalkozhat az identitás- és típustannak megfeleltethető konkretizálásokra, bővebb életsors-analízisekre; pusztán e típustan alapjait kívánja rögzíteni, fölajánlani a meglévő és még felszínre kerülő eredmények fényében.

## Vallásos értelmiség

„Egyetemeink már ma is univerzalizmus és univerzalisták nélküli »universitasok«. Semmi sem gyanúsabb ma, mint az, ami egyetemes. Jószerint a legfőbb megtévesztő, intellektuális és erkölcsi csapdának számít, amelyet éppen az egyetemek nevében kell végérvényesen kiiktatni, és ezt csak támogatja az univerzalista, a pluralitás és a különbözőség kognitív leértékelésével vádolható szemléletmódok által megjelenítetett, folytonosan kísértő veszély iránti posztmodern érzékenység. Tudományos világunk specializálódása ma már ugyanis nemcsak a természettudomány szakterületein nyer teret, hanem az úgynevezett szellemtudományok körében is, és nemkülönben a filozófia területén, amely a jelek szerint már hosszú ideje elvesztette az emberi ész egységébe és egyetemességébe vetett bizalmát. Így hát ma már két-

<sup>302</sup> Jacoby, R.: *The Last Intellectuals. American Culture in the Age of Academicism*. New York, 1987.

<sup>303</sup> Sabour: *Between Patronage and Autonomy: the Position of Intellectuals in Modern Society*, i. m. 17.

ségkívül a teológusok az »*universitasok*« utolsó univerzalistái. És ennek az ára nem ritkán (már ha a feladhatatlan univerzalizmusukat nem áldozzák fel a posztmodern, esztétikai vagy pszichológiai trendnek behódolva) fokozódó kognitív elmagányosodás és elszigetelődés a tudományok épületén belül. [...] A teológusok az utolsó univerzalisták: ha nem adják fel az előbbieken vázolt univerzalizmust, attól még a legkevésbé sem kell szektariánus fundamentalistákká vagy megmerevedett tradicionalistákká válniuk. Mert hiszen ennek az univerzalizmusnak a megmentésétől függ – túlságosan is –, lesz-e jövője emberi világunknak...”<sup>304</sup>

Noha a vallásos értelmiség közé a legkevésbé sem csupán az akadémiai értelmiséget kell számítanunk, J. B. Metz szavai általánosságban is jellemzik azokat, akik korunkban vallásos, egyházi értelmiségi egzisztenciát kívánnak kialakítani. Ennek az egyetemességigénynek számos vetülete van ugyan, de szinte minden dimenziója szerint az „aszkézis nyilvánosságát” képviseli, a forrásból merítő (mára ez nem megszokott attitűddé vált) radikális reform igényét. Az egyházi értelmiséginek (a sokszor önmagának is „kellemetlennek” tűnő, teológiai szempontokkal is számoló önazonossága miatt) ugyanaz a feladata a társadalmi nyilvánosság különböző szeleteiben tevékenykedve, mint a teológiának a tudomány egészében – az egyházi értelmiségi „egyben” megőrzi a *világ részére a világnak* azokat a lényegi dimenzióit, amit az már nem képes megőrizni saját magának: „Az Istenről szóló beszédnek feltétele a létre vonatkozó metafizikai kérdés, s ugyanakkor e kérdés meg is őrzi azt. A teológia mint Istenről szóló beszéd tehát a jelen történelmi helyzetben egyben megőrzi és megőrzi a filozófiát mint az önmagában vett létre vonatkozó kérdést.”<sup>305</sup> Ez azt is jelenti, hogy a teológiai (aszkézis nyilvánossága, eszkatologikus fenntartás) szempont tudatosítása a *történelem egészével* szerves kapcsolatba hozza ezt az öntudatot, aki ezáltal önazonosságának jelentős tényezőjeként ismerheti fel saját politikai és üdvtörténeti jelentőségét és felelősségét.

Összefoglalva: az egyházi értelmiségi a szekularizált társada-

<sup>304</sup> Metz: *Az új politikai teológia alapkérdései*, i. m. 147–157., 148.

<sup>305</sup> Kasper, W.: *Jézus Krisztus Istene*. Budapest, 2003, Osiris, 32.

lomkritikai és politikai közegben ugyanazt a szerepet tölti be, mint a tudományok közötti párbeszédben a teológia. Feladata (az egészre való tekintettel, egyetemességigényének megfelelően) minden szakmai közegben és társadalmi, politikai helyzetben az, hogy fenntartsa, megőrizze azt az eredendő tágasságot, amely számot vet a múlt tapasztalataival, emlékeivel, a jelen bonyolult rétegzettségével és a jövő Istenben beteljesülő végkimenetelével. Közvetíteni az (bezárkózásra hajlamos) egyházi, intézményes résznyilvánosságok (szerzetesek, lelkiségi mozgalmak, püspöki karok) és az egyház egésze, illetve az önmagát folyamatosan félreértő (abszolutizálásokra hajló), szekularizált társadalmi nyilvánosság között.

A vallásos értelmiség körülírását (itt főleg az „egyházias értelmiség” kifejezés legitimitását előtérbe állítva) érdemes megszemből, általában a keresztény egzisztencia megvalósításának sokrétű lehetőségei felől megközelítenünk.

1. Először is azt kell rögzítenünk, hogy az egyházban a (bármely) keresztény egzisztenciát illetően nem érvényesül sem pusztá esszencializmus, sem áttekinthetetlenséget szülő egzisztencializmus (azaz sem az nem állítható, hogy minden keresztény egyforma, és egyazon feltételek között él, sem az, hogy valamennyi keresztény meghatározó módon különbözik egymástól), hanem a keresztények kisebb vagy nagyobb *köztes csoportokra* oszthatók.<sup>306</sup> Azt illetően pedig valószínűleg nem állapíthatók meg kritériumok, hogy – amennyiben teljes hittel, vagyis a keresztény egzisztencia alaptörvényei szerint (a krisztusi alak bevésődésének engedve)<sup>307</sup> élnek – ezek a csoportok milyen értékhierarchiába tagolódnak.

2. A csoportokra tagolódás mellett a keresztény egzisztencia meghatározó jegye az *individualitás*. A keresztény szabadság pedig lehetővé teszi, hogy ez az individualitás egyoldalúsággá fokozódjon. „A keresztény egyén megélt hitére nézve sokkalta nagyobb mértékű egyoldalúság engedhető meg, mint a dogmatikai

<sup>306</sup> Vö. Rahner, K.: Das Verhältnis von personaler und gemeinschaftlicher Spiritualität und Arbeit in den Orden. In *Schriften zur Theologie*. X, 467–490.

<sup>307</sup> Erről részletesen: Balthasar, H. U. v.: *A discsőség felfénylése*. I. kötet. Budapest, 2004, Sík Sándor, 123–393.



hagyományra vagy a korral számot vető teológiára nézve. [...] A legitim egyoldalúság itt mindenkor szükségszerű és realista egyoldalúság; de mindezt megengedett egyoldalúságnak is nevezhetjük. Az még nem jelent magába zárkózó egyoldalúságot, ha a hívő egyén megpróbálja megtalálni a neki megfelelő stílust, ha a gazdag hagyomány és a termékeny eredet alapján megpróbál neki megfelelő utat választani, ha a konkrét egyházi és társadalmi helyzetben megpróbálja meghallani és értelmezni a perc szólítását, s ha a neki szánt szellemi és üdvtörténeti tapasztalatot úgy fogadja el, ahogy a Lélek kívánja.”<sup>308</sup>

Ez a legitim egyoldalúság azonban csak akkor valóban legitim, ha a hívő a maga konkrét töredékességében világosan látja a hit teljességét (ebben segítségére van az is, hogy egyediségén túl ugyanakkor valamely nagyobb egész: egyházi csoport, mozgalom, plébániaközösség tagja), és ahhoz tartja magát. Illegitim egyoldalúságról ezzel szemben akkor beszélhetünk, ha „valamely egzisztenciális spiritualitás elutasítja a kommunikációt a lényegi egésszel és a többi, éppúgy levezethetetlen karizmával”.<sup>309</sup> Vagyis ha a megkövetelt (a társadalom, a többi keresztény stb. irányában tanúsított) nyitottságáról lemond,<sup>310</sup> és ezzel a lemondásában már önmagába is zárkózik.

3. Noha a keresztény ember meghatározott feladathoz van rendelve, „egzisztenciájának kikerülhetetlen adottságaként éli

<sup>308</sup> Wiederkehr, D.: Spektrum kirchlicher Existenztypen. In *Mysterium Salutis*. Band IV/1. Einsiedeln, 1968, 385.

<sup>309</sup> Uo. 386.

<sup>310</sup> Ezt az önmagába zárkózást kívánja a hívő létállapotra (kellő distinkciók megtétele nélkül; mondhatnánk: kritikátlanul) „ráosztani” az az USA, illetve az Európai Unió politikai közbeszédében lassan polgárjogot nyert kifejezésben megformált (politikai jellegű) elfogultság, amelyik a tudatos vallásos egzisztenciát „vallási fundamentalistának” minősíti. Vagyis: rövidesen minden hívő zsidó, keresztény vagy muzulmán, aki életét Istenhez kötődő, karizmákkal tagolt, hierarchikus közösségekhez (egyházak) kapcsolódó hite szerint kívánja élni, könnyen megkapja ezt a minősítő jelzőt. Ezt azonban már most úgy érthetjük, ahogyan a jelenlegi „iszlám fundamentalistákkal” kapcsolatban korábban és jelenleg is hasonló elfogultsággal fogalmaznak. Ha a vallásos értelmiségi – értetlenségből, sértettségéből, fáradtságból, közönyből stb. – elfogadja ezt a minősítést, abba is belenyugszik, hogy véglegesen és végzetesen az előbbi „kényszergető-emberré” válik, ahelyett, hogy igazolt egyoldalúságát – éppen az egészre való tekintettel – alakíthatná, művelhetné és nem utolsósorban: följárlhatná.

át az *erkölcsi küzdelem* erőfeszítését, [és] természetesen azt is tudja, hogy mindig kudarcot vall, hogy sohasem tud eleget tenni megbízatásának, amelyért felelős, hogy mindig elmarad reális lehetőségei mögött, és a felelősséget ezért nem háríthatja és nem is akarja elhárítani magától”.<sup>311</sup> Ez pedig annak ellenére is súlyos tényező, hogy a keresztény feladata nemcsak erkölcsi meghatározottságú, hanem az egzisztencia egészére vonatkozik (és ezzel egyben erkölcsi meghatározottságú is), úgy, hogy mindenestől a hit, vagyis az isteni kegyelem befogadásának és konkrét megvalósításának keresztpontján áll.

Hogy az egyház eleve lelki-szellemi küldetéssel megbízott tagjain belül (az általános szempontok mellett) milyen speciális kritériumok alapján különíthető el az „egyházi értelmiség” rétege, az korántsem egyértelmű: az egyetemi végzettséghez lenne kötve (mint Fichte véli), a szellemi kreativitáshoz (Th. Geiger), a kiábrándító világ helyett utópisztikus rendet alkotó magatartáshoz (W. Lepenies)?

1. A kérdésre talán akkor találhatunk a fenti megoldások alapján megfogalmazható javaslatoknál kielégítőbb megoldást, ha a *karizmákról szóló egyházi tanításból* indulunk ki. Hans Urs von Balthasar szerint „míg az egyházi közösséghez tartozó egyént sajátos küldetésre szólító karizmák semmiképpen sem vezethetők le a hitben eleve meglévő általános kegyelemből, a Szentlélek ajándékaiban, sőt magában a beöntött szemlélésben is (minden formájában és fokozatában) alapvetően a kegyelemmel eredetileg beöntött fény, a hit, a szeretet és a remény fénye bontakozik ki”,<sup>312</sup> azaz az egyházon belül az „általános” hiten kívül létező, az egyént meghatározott küldetésre szólító karizmák közös alapjuk ellenére *relatív önállósággal* bírnak.

2. Ez azt is jelenti, hogy az egyház „kegyelmi háztartásában” ezek, a relatív önállósággal rendelkező ajándékok nem céltalanul lebegnek, hanem meghatározható, vagy legalábbis *körülírható tevékenységeket foglalnak magukban*. Vagyis, „a karizmák között – különböző funkciókra tagolódva – megoszlik a Lélek bennlako-

<sup>311</sup> Rahner, K.: *A hit alapjai*. Ford. Endreffy Zoltán. Budapest, 1983, Szent István Társulat, 436.

<sup>312</sup> Balthasar: *A dicsőség felfénylése*, i. m. 158.

zása”.<sup>313</sup> Ez a bennlakozás pedig nem lehet más az egyházi értelmiségi számára, mint Krisztus hívásának és küldésének saját karizmája szerinti szolgálata. Az egyedi bennlakozás nem mond ellent annak, hogy a karizmák egy nagyobb összefüggésben, relatív önállóságukkal együtt (sőt éppen ezáltal) képesek az „egész szolgálatára”. Ennek az összehangoltságnak lehetőségi feltétele pedig az, hogy „Isten nemcsak Fia egyetlen vonását rajzolja rá a hívőre, hanem lényegének oszthatatlan képmását alakítja ki benne, noha minden lélekben személyes módon és más-más karizmához kötődve ragyog fel”.<sup>314</sup>

3. Ennek alapján tehát azt állíthatjuk, hogy az egyházon belül élt értelmiségi lét *relatív* karizma, *relatív* hivatal, ami egyben azt is jelenti, hogy épp olyan elszánást követel és éppúgy küldetésen alapul, mint az „abszolút” egyházi hivatalok. Megközelítőleg tehát vallásos (egyházi) értelmiséginek (ebben az összefüggésben) azt tekintjük, aki valamely meghatározott szellemi területen tevékenykedve cselekvését *relatív* egyházi hivatalnak foghatja és fogja föl, azaz cselekvését képes az egyház átfogó küldetésébe ágyazni.

4. Azt csak mellékesen, de fontosságának tudatában jegyezzük meg, hogy a *hívő és a vallásos [értelmiség] megkülönböztetése* ebben a formájában a 20. század húszas éveitől kibontakozó dialektikus teológia perszonalista kategóriáinak átvételén alapul. Ez az ellentétes előjel – ahogyan ők és ahogyan mi értjük a két fogalmat – nyilvánvalóan magán viseli az értelmiségi önértelmezés, valamint az egyháziasság-problematika akár történelmileg is megragadható változásait is. Ezeket jórészt a harmincas évek német teológiai gondolkodásával kapcsolatban kifejtett értelmezéseinkben is érintettük, de jelenlegi fejtegetéseinkben radikalizáljuk; hiszen nem fogadható el a hit és a vallás (pasztorál-szociológiában vagy akár pasztorál-pszichológiában hasznos, de pasztorálteológiában mindenképp problematikus) egymás elleni kijátszása. Mindahhoz hozzátehetjük: Karl Barth – a *Römerbrief* pátoszteli fejtegetéseiben – korának teológiai igényeit figyelembe véve azt hangsúlyozta, hogy Isten üzenete „nem vallási üze-

<sup>313</sup> Uo. 218.

<sup>314</sup> Uo. 229.



net, nem az ember isteni jellegéről vagy megistenüléséről hírt és útmutatást közlő üzenet, hanem olyan Istenről szól, aki egészen más, akiről az ember mint ember soha nem fog tudni semmit, és nem is fog megragadni belőle semmit, és aki éppen ezért az üdvösség forrása”.<sup>315</sup> Ebből a rövid jelzésből is érthető, miért nem tudunk – minden érthető és jogos fölvetésével együtt – teljesen azonosulni Barth kegyelem- és egyháztanával sem.

Ennek megfelelően aztán a *Kirchliche Dogmatik* lapjain Bart már élesen szembeállította egymással az emberi erőfeszítések eredményének tekintett vallást és az Istent imádó hitet: „A vallás hitetlenség; a vallás az istentelen ember egyik, sőt azt kell állítanunk: legjellemzőbb foglalatossága.”<sup>316</sup> Ezzel szemben, az elmúlt harminc év folyamatainak köszönhetően – ami részben épp a liberális protestantizmus valóban meglévő eredményeinek továbbgondolásából és korrekcióiból forrásozik –, hívő értelmiségnek épp az egyházhoz nem tartozó értelmiséget szokás nevezni, míg egyházi vagy vallásos értelmiségnek az egyház önértelmezési közegében szellemi tevékenységet kifejtőket. Ebből is fakad a még mindig meglévő kérdésesség, ami a vallásos identitás ön-meghatározását kíséri; hiszen eleve „gyanúba keveredik” az, aki az egyházhoz tartozását saját hitének alaptapasztalataként értelmezi. Ezzel a problémával már Hans Urs von Balthasar is szembesült Karl Barth és Erik Przywara vitájában, amely részben egy baseli közös szeminárium során alakult ki, majd másutt is folytatódott, és amely többek között épp az egyház mint intézmény kérdése körül forgott.<sup>317</sup> Ennek tárgyalására azonban nem kívánunk több figyelmet szentelni.

5. Az intézménnyel kapcsolatos problematika érinti az abszolút hivatal és a relatív hivatal kérdését is. Ebben az összefüggésben említeni kell az egyház hitét érintő alapkérdések egyikeként a klerikus-laikus megkülönböztetést, hiszen az abszolút hivatalok épp az egyházi rend klerikusi kötelekeiben valósulnak meg. Hans Urs von Balthasar két kötetből álló, a laikus-kerikus kü-

<sup>315</sup> Barth, K.: *Der Römerbrief*. Zollikon–Zürich, 1967<sup>10</sup>, 4.

<sup>316</sup> Barth, K.: *Die Kirchliche Dogmatik*, I/1, VIII. sk.

<sup>317</sup> Bővebben Krenski, Th.: *Krisztus mindenfelől. Hans Urs von Balthasar párbeszédei*. Ford. Lázár Kovács Á. Budapest, 2005, Sík Sándor, 45–66.

lönbségét „teológiai stílusokként” értelmező munkája<sup>318</sup> épp arra mutat rá, hogy hit dolgában mindkét „stílus” a maga módján és karizmájával teljes jogosultsággal szólalhat meg. Ez azért is fontos, mert az egyház önértelmezésében az egyházi rend szellemi, vagyis értelmiségi munkát végző, tehát hivatalánál fogva *abszolút értelmiségi tevékenység és hivatal*. Annak ellenére, hogy a magyarországi közvélekedésben (sem) egyértelmű ennek az egyházi meggyőződésnek az elfogadottsága. Ugyanakkor az egyházban jelen lévő értelmiséggel szembeni bizalmatlanság épp az egyházban kifejtett laikus (vallásos, egyházi) értelmiségi relatív karizmáját helyezi nemegyszer kérdőjel alá. Pedig a laikusok – az előzőek alapján – kompetensek a hit dolgában, szavuk lehet a hitbeli kérdéseket érintő vitákban is. „Ez a meggyőződés olyan régi, mint maga az egyház.”<sup>319</sup>

6. Igazolható tehát, hogy a vallásos értelmiségi önértelmezésében mind a *keresztény „általános”* (istengyermekség) hivatal tudata, mind a „*speciális*” *egyedi*, az értelmiségi hivatás vállalása szerepel. Ez a kettősség egymást feltételező, korrelatív viszony, melyben keresztényként értelmiségi, értelmiségiként keresztény az az egyházához tartozó gondolkodó, aki tudományos, kutató, tanári, papi, zenészi vagy egyéb értelmiségi tevékenységet végez. Karl Rahner *Zur Situation des katholischen Intellektuellen*<sup>320</sup> című írásában megjegyzi: „az értelmiségi tudományos egzisztenciájának keresztény léte szempontjából is jelentősége van, és keresztény létének szintén megvan a jelentősége tudományos egzisztenciája szempontjából”,<sup>321</sup> vagyis nem különíthető el egymástól az általános és a speciális hivatal, ezek szervesen összetartoznak (az előző, balthasari és rahneri értelmezésnek megfelelően).

7. Márpedig, ha ez az egyház meggyőződése és elvárása, akkor „az az értelmiségi, az a tudós, aki lelkiismeretének szavára hall-

<sup>318</sup> Balthasar, H. U. v.: *A dicsőség felfénylése. Teológiai esztétika*. Ford. Görföl T. Budapest, 2006, Sík Sándor, II. kötet 1., 2. rész.

<sup>319</sup> Pottmeyer, H. J.: Die Mitsprache der Gläubigen in Glaubenssachen. *IKaZ Communio*, 25 (1996) 134–147, 138.

<sup>320</sup> Rahner, K.: Zur Situation des katholischen Intellektuellen. In *Schriften zur Theologie* VII, 368–385.

<sup>321</sup> Uo. 368.

gatva valóban katolikus keresztény akar lenni, *nem viszonyulhat* úgy az egyház igehirdetéséhez és az egyházi tanítóhivatalhoz, *mint valamiféle tetszőleges partnerhez*”, hanem alá kell vetnie magát neki.<sup>322</sup> Rahner szerint a lelkiismereti döntés egyben magában foglalja az egyház melletti döntést és a szellemi pálya akarást is. Ebben a kettős döntésben kap a laikus értelmiségi is egyházi relevanciájú küldetést: „Menjetek és tegyétek tanítványommá [...] minden nemzetet.”<sup>323</sup> Valamint tudásukkal, tevékenységeikkel, példájukkal, szellemi szolgálatukkal részt vehetnek a világ – keresztény értelemben végrehajtott – ujjáteremtésében. Ebben a küldetésében a katolikus értelmiségi részt vehet, sőt valóságosan részt is vesz „egy világi világ felépítésében is”.<sup>324</sup> Szellemi szolgálata lelkiismereti döntéséből következően az egyház karizmatikus életébe illeszkedik. Speciális keresztényi feladata tehát egyházi vonatkozásain, értelmezettségein keresztül válik relatív hivatallá. Ez azt is jelenti, hogy relatív hivatala az egyház küldetésében (annak részeként) teljesedik ki, illetve „bármilyen tudományterületet képviseljen is, a tudósnak mindenkor készen kell állnia arra, hogy az egyházi hivatal rendelkezésére álljon”.<sup>325</sup> Bármely értelmiségi munkát végző hívőről elmondható Rahner tudósokkal kapcsolatos megjegyzése: „ha a katolikus tudós eleget tesz tudománya megszabta emberi kötelességeinek és feladatainak, akkor nagyrészt már eleget tett tudósként rá háruló keresztény feladatának”.<sup>326</sup>

Ugyanez a logika érvényesül egyébiránt Rahnernek *Der Auftrag des Schriftstellers und das christliche Dasein*<sup>327</sup> című írásában is, ahol a keresztény élettapasztalat és az írói létállapot kapcsolatát vizsgálja. Kellő transzpozícióval akár a kutatókra vagy a tanárookra, papok tevékenységére érvényes belátásokkal is gazdagodhatunk. Rahner szerint a katolikus író különböző formában valósíthatja meg kereszténységét (itt is megfigyelhető az általá-

<sup>322</sup> Uo. 374.

<sup>323</sup> Mt 28,19

<sup>324</sup> Rahner: Zur Situation des katholischen Intellektuellen, i. m. 378.

<sup>325</sup> Uo. 383.

<sup>326</sup> Uo. 384.

<sup>327</sup> Rahner: Der Auftrag des Schriftstellers und das christliche Dasein, i. m. 394–400.



nos és a speciális hivatás korrelációja, illetve ennek a korrelációnak különböző fokú, illetve minőségű tudatosítása):

1. Korlátozva önmagát „becsületesen egy területre szorítkozhat”,<sup>328</sup> azaz beszélhet csupán egyetlen területről, eltekintve a nagyobb összefüggésektől – hiszen mindenről szabad írnia, amiről korábban egyáltalán beszélhettek vagy beszéltek, Ebben az értelemben akár az időjárásról vagy a Volkswagen előnyeiről is szólhat, és ha tisztában van azzal, hogy az önmaga meghatározta (korlátozott) területen mozog, akkor ez nem más, mint a „helyes keresztény pozitívizmus”.<sup>329</sup>

2. Nyitott kérdésként beszélhet az emberről, úgy, hogy nem feltétlenül közli a keresztény választ. Akár radikális kétségbeeséssel is belekiálthatja az emberek fülébe a világot érintő kérdéseket.

3. Létezik *anonymer Vollchrist*, aki belső világában bennfoglaltan, de nem explicit módon tartozik a keresztények közé. Problémakezelése, írói világa viszont a keresztény valóságértelmezés talaján áll.

4. Az önmagát félreértő katolikus nem katolikus (*katholischer Nichtkatholik*), aki önmagát, egyházát, általános és speciális hivatását folyamatosan vagy ideiglenesen félreérti. Mivel félreérti önmagát és szerepét, miközben akár katolicitására is hivatkozik, távolodik katolikus értelemben elgondolható önazonosságától.

5. Kifejezetten katolikus író<sup>330</sup> az, aki belső világában, alkotásaiban, életének értelmezésében mind általános, mind speciális hivatását képes az egyház tanítása szerint értelmezni és azt lelkiismereti döntéssel szabadon elfogadni. Rahner szerint az író katolikus mértékek alapján megítélhető és kritizálható.

<sup>328</sup> Uo. 394.

<sup>329</sup> Uo. 395.

<sup>330</sup> Uo. 399.

## Praxeológiai modellek

Az inkább elméleti, kriteriológia tájékozódásra, általában az értelmiség és konkrétan az egyházi értelmiség néhány sajátosságának megvilágítására szorítkozó részek és az annak tanulságait a vizsgált korszak magyarországi egyháztörténelméből vett néhány konkrét jelenség leírásában kamatoztató következő praxeológiai részek közötti logikai átmenet megteremtése céljából a következő rövid fejezetben először két, a vizsgált esetek (személyi döntések, értelmiségi önértelmezések és attitűdök) megértésében segítséget nyújtó kategóriát tekintünk át közelebbről. Ezek után a magyarországi egyházi nyilvánosságról a nem magyar (elsősorban német) nyilvánosság előtt számot adó reflexiók megnyilvánulásait tekintjük át, azzal a reménnyel, hogy ezeknek a következő részekben feldolgozott retrospektív megnyilatkozásokhoz képest megállapítható párhuzamos és ellentétes vonásai közelebb vihetnek a retrospektív rekonstrukciók jellegzetességeinek (hangsúlyainak, korrajzainak, kategóriáinak és identitás-felfogásainak) pontosabb felméréséhez. Tárgyalásunk tehát két, értelmezési módokat felvillantó elemzési javaslatot mutat be:

1. a politikai vértanúság,
2. és az eszkatologikus lelkipásztorkodás

problematikája remélhetőleg pontosítja eddigi szempontjainkat, különös tekintettel arra, hogy egy kifejezetten ateista totalitárius államforma keretei között működő vallásos réteget (egyházi értelmiség) vizsgálunk.

1983-ban a *Concilium* című folyóirat önálló számot szentelt annak a kérdésnek, miként értelmezhető a vértanúság fogalma az újabb kori történelem viszonyai között.<sup>331</sup> Anélkül, hogy a folyóirat 2003-ban ugyanezen tematikának szentelt lapszámaig<sup>332</sup> eltelt változásokat, hangsúlyeltolódásokat akár csak vázlatosan is megpróbálnánk áttekinteni, a következőkben néhány olyan alapvető szempontot emelünk ki, amelyek egyrészt árnyalják, másrészt megnehezítik a vértanúság fogalmának kortárs használatát. A vértanúság fogalma márpedig az elmúlt évtizedekben rendre előbukkant a totalitárius diktatúrák vagy általában a politikai (vallási, etnikai stb.) üldözések áldozatainak számbavétele kapcsán, s ezért vizsgálódásaink során legalább érintőlegesen számot kell vetnünk vele. A kérdésnek különös aktualitást kölcsönöz a Magyarországon 2004 második felében kirobbant vagy kirobbantott úgynevezett „ügynökbotrány”, amelynek keretében az általunk vizsgált korszak egyházi magatartásához kötődő, szellemi magatartásokként is értelmezett heroikus (és antiheroikus) képzeteknek különös konjunktúrája figyelhető meg.<sup>333</sup> Célunk azonban nem a rendszerváltozás utáni viták elemzése, pusztán arra kívántuk felhívni a figyelmet, hogy kérdésünk, a magyarországi vallásos értelmiség háború utáni önazonosságának vizsgálata milyen finom átmenetekkel kapcsolódik jelenkorunk problematikájához.

1. Az első fontos szempont, hogy a 20. század második felé-

<sup>331</sup> *Martyrium heute*, 1983/3.

<sup>332</sup> *Martyrium in neuem Licht*, 2003/2. Ebből a számból lásd főként: Wilfred, F.: *Das Martyrium in den religiösen Traditionen* (64–73); Kanyandago, P.: *Die Verantwortung von Christen in Gewaltsituationen. Eine Herausforderung für die Kirchen* (82–91); Sobrino, J.: *Die Märtyrer: eine Herausforderung für die Kirche* (121–132).

<sup>333</sup> Lásd például a következő fontos megkülönböztetést: Interjú Jelenits Istvánnal. *Heti Válasz*, 2005. 13. sz.: „A hősök példájából mindnyájan okulhatunk, de az egyház legfontosabb tagjai nem a hősök, hanem a szentek. A hősök nem mind és nem föltétlenül szentek, s a szentek talán nem mind és nem föltétlenül hősök. A szentség emberi szemmel sokkal kevésbé vehető észre, mint a hősiesség – ez valami mélyen evangéliumi vonása. Aki pedig mindenáron »elszámolást« szorgalmaz az egyházban, azt fenyegeti a veszedelem, hogy az ítélkezésnek e világi és rövidlátó diktatúráját szolgálja.”



ben talán minden korábbinál élesebben és határozottabban mutatkozott meg a vallás Hans Maier által elnevezett „kettős arca”.<sup>334</sup> A vallás és a hatalomigénylés, a vallás, illetve a hatalomgyakorlás összefonódásának olyan formái alakultak ki, amelyekben belül (nagyreszt totalitárius) politikai formációk vallásilag is értelmezhető programokat hirdettek meg (fasizmus, kommunizmus, nemzetiszocializmus).<sup>335</sup> Ahogyan Maier a maga képviselő stílusában megfogalmazta: „Korunkban nem csupán az egyházi vértanúfogalom szilárdul meg és terjed el széles körben, de a »vértanú« szót egyre inkább általános értelemben is használják. A 20. században a szót már nem kerülik, mint korábban, nem tompítják élet, és nem is írják körül más szavakkal. A szó »illik« a korszak hangulatához – ahhoz, ahogyan a modern önkényuralmi rendszerek erőszakosan, sőt gyakran brutális módon rásúlyosbodnak az emberekre, és visszavonhatatlan döntések elé állítják őket.”<sup>336</sup>

2. Másrészt előtérbe kerültek olyan, a tételes, pozitív vallás teréből motivált *hatalmi aktusok* (például vallási motiváltságú terrorcselekmények), amelyek a vértanúság politikai-humanista fogalmán (az „emancipáció”, az „erőszakmentes ellenállás”, a „felszabadítás” vértanúi) túl kifejezetten a vallási heroizmus és a mártírium igényével lépnek fel.<sup>337</sup> Ettől a jelenleg is tartó folyamattól élesen különbözik a hagyományos egyházi értelmezés, mely szerint a vértanúságnak három kritériuma van:

- a) *martyrium materialiter* (az erőszakos halál);
- b) *martyrium formaliter ex parte tyranni* (az egyházüldözés,

<sup>334</sup> Maier, H.: *Das Doppelgesicht des Religiösen. Religion – Gewalt – Politik*. Freiburg, Herder, 2004.

<sup>335</sup> Az egyik legátfogóbb vállalkozás a vonatkozó kérdések feltárására szintén H. Maier nevéhez fűződik: vö. Maier, H.: *Politische Religionen*. Freiburg, Herder, 1995; uő (Hrsg.): *Totalitarismus und Politische Religionen*. Paderborn, Schöningh, Bd. I: *Konzepte des Diktaturvergleichs* (1996); Bd. II: *Konzepte des Diktaturvergleichs* (1997); Bd. III: *Deutungsgeschichte und Theorie* (2003).

<sup>336</sup> Maier, H.: *Politische Martyrer? Erweiterungen des Martyrerbegriffs in der Gegenwart. Stimmen der Zeit*, 2004. 5. sz., 291–305., 294 (az alábbi fejtegetések nagyrészt erre a tanulmányra támaszkodnak).

<sup>337</sup> Az „önfeláldozás fanatizmusáról” lásd Wilfred: *Das Martyrium in den religiösen Traditionen*, i. m. 64–73.

illetve az egyház iránti gyűlölet ténye – a zsarnok szempontjából);<sup>338</sup>

c) *martyrium formaliter ex parte victimae* (a hit tanúsítása – az áldozat szempontjából).

Mintha háttérbe szorulna tehát a régi ágostoni elv, mely szerint *martyrem non facit poena, sed causa* (vértanúvá nem az átélt szenvedés, hanem a képviselt ügy tesz),<sup>339</sup> vagyis a tanúságtételként értett vértanúság (a *martűsz* szó eredeti jelentése tudvalévóleg „bíróági tanú”) szempontjából egyrészt egyre inkább maga a szenvedés, a (elszenvedett, ebben az értelemben) külső cselekedet kerül előtérbe, nem pedig a mögötte álló elköteleződés. A korai keresztény vértanúfogalmon belül a külső cselekedet, az elszenvedett szenvedés csak az őt megelőző elköteleződés miatt lehetett fontos.

3. A vértanúság elsősorban már nem passzív önátadást, ráhatagkozást jelent, hanem az aktív tanúságtétel erejét, individuális, sőt individualista tettet, „az anonim hatalmak elleni személyes tiltakozást”.<sup>340</sup> Mindezért és az arab világ mártírretorikája következtében oly módon alakult át a *mártírfogalom szemantikája*, hogy a vértanúság pozitív természete szinte maga is megkérdőjeleződött.<sup>341</sup>

Mindennek okán érdemes röviden reflektálnunk arra, miben is jelölhetők meg – általános – vallási szempontból a nyilvános-politikai tanúságtétel, vagyis a tág értelemben vett, de a hagyományhoz hűen meghatározott *martyrium* főbb vonásai.

1. A nyilvános (politikai) tanúságtétel egyik alapvető problematikája, hogy mivel a tág értelemben vett politikum gyakran partikuláris politikává szűkül, a tanúságtétel könnyen belekeveredhet egy olyan harcba, amelyen belül egymással rivalizáló igaz-

<sup>338</sup> Vö. Voss, G.: Das Gedächtnis der Märtyrer in der römisch-katholischen Kirche. *Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte*, Mitteilungen 21/2003.

<sup>339</sup> *Ad Cresconium grammaticum* 3, 47.

<sup>340</sup> Vö. Maier: Politische Religionen. In uő (Hrsg.): *Totalitarismus und Politische Religionen*, i. m. 299–310.

<sup>341</sup> A kérdés egy másik megközelítésben Ricoeur, Paul: A tanúság hermeneutikája. In *Ikonológia és műértelmezés*. 1–3. Szeged, 1987, JATE, 1. kötet, 273–313.

ságigények állnak szemben egymással. A politikai partikularizmusból következő igazságbeli partikularizmus elkerülése érdekében a politikai mártír, politikai tanúságtevő a jelenkori körülmények között akkor jár el a leghelyesebben, ha nem az »egyik oldal« érdekében küzd, hanem a partikuláris politikai harcban részt vevők partikuláris érdekeivel szemben egyetemes elvet érvényesít: az emberi jogokat és az emberi méltóságot, magát az önmagával csak a vallással együtt azonos pozitív emberi tartalmat.

2. Ez az egyetemes igényű politikai tanúságtétel a kommunizmus és a nemzetiszocializmus totális uralmának ideje alatt anynyiban különbözött a korábbi tanúságtételi formáktól, hogy „a kommunisták és a nemzetiszocialisták az ellenállást nem pusztán megtörni próbálták, hanem elsősorban *anonimitásba* igyekeztek szorítani, elszigetelni akarták, oda szorítani, ahol semmiféle hatást nem tud kifejteni, és visszhang nélkül marad. Az ókeresztény vértanúság alapja még a nyilvános tárgyaláson tett tanúság volt: Nero cirkusza és a Colosseum nyilvános helyek voltak. Ezzel szemben a 20. századi vértanúk túlnyomórészt névtelenül, ismeretlenül és magányosan haltak meg.”<sup>342</sup> Látszólag értelmetlen, jelentés és jelentőség nélküli módon aláztattak, nyomorodtak meg, kínlódtak, szenvedtek ki.

3. Míg tehát a poszttotalitárius mártírium ismét a közvetlen nyilvánosság színe előtt zajlik (főként partikuláris formái, például a terrorcselekmények), a totalitárius rendszerek hatalmi mechanizmusaitól szenvedő tanúságtevők az eredetileg nyilvános vértanúságot nem nyilvános módon szenvedték el – pontosabban az egyházi nyilvánosság *élő testének nyilvánosságában*, amely – és ez a totális rendszerek sajátosságából következik – közvetlenül nem jelentett politikai nyilvánosságot. Azt dolgozatunk magyar értelmiségekkel kapcsolatos belátásainak kell majd kimutatnia, milyen jellegű is ez a nem közvetlenül politikai nyilvánosságot jelentő – totalitárius meghatározottságú – egyházi nyilvánosság.

4. Annyit már e helyütt is leszögezhetünk: a nem közvetlen

<sup>342</sup> Maier: Politische Religionen. In uő (Hrsg.): *Totalitarismus und Politische Religionen*, i. m. Uo.



nyilvánosságban zajló egyházi tanúságtétel ugyanúgy nyilvános „szemlére állítja”, „pellengérre állítja” a hatalmasságok és erősségek hatalmát, mint a közvetlen politikai nyilvánosság. A negatív hatalom üres megtévesztését (*pompa diaboli*), mint a krisztusi, szótériológiai alapján álló ókeresztények pellengérre állítása (a közvetlenül nyilvános *martyrium*), minősítette nyilvánosan, hasonlóképp: a nem közvetlen nyilvánosságban elszenvedett *martyrium* már a rendszer bukása előtt, a nem közvetlen nyilvánosság talaján minősíti az erőszakot. Csak éppen a totalitárius viszonyok között a „pellengér” később áll fel, hiszen nem a közvetlen nyilvánosságban hallható kiáltásokból ácsoltatik. Valamint, és ennek aktualitását nem kis szomorúsággal mind a mai napig érzik a magyar és más posztszocialista országok vallásos mártírjai: az üres megtévesztés (*a pompa diaboli*) itt (rendszerátalakítások) is küzdeni fog és küzdeni tud önnön pellengére ellen: hiszen a totalitárius rendszerek vallási tanúságtevői többnyire az adott rendszer megtörése után is ismeretlenek maradnak. Ennek egyik oka éppen az, hogy a hatalomgyakorlás negativitását és e negativitás eredményességét (ami egyben eredménytelensége is) az adott rendszer képviselőinek változatlan aktivitása homályban tartja.

5. Végül annyit érdemes még kiemelni, hogy a monoteista vallásokban a nyilvános (politikai) vértanúságot (tanúságtételt) illetően a közösség, a vallási jog és a hagyomány a mártíriumot „elhatárolta karizmatikus egyének (és eretnek szélsőségesek) szubjektivizmusától”.<sup>343</sup> Más szóval: a nyilvános tanúságtétel elsősorban a vallási közösség szociális struktúrájához és szociális célrendszeréhez kötődik: a tanúságtevő mozaikdarabnak látja magát egy nagyobb képben, és ebből következően nem is heroizálja tettét.<sup>344</sup> A heroikus vonásoktól mentes, közösségbe ágyazódó (szociális), vallási, politikai (rejtett, nem közvetlenül nyilvános, anonim) tanúságtétel a politikai vértanúságnak az a formája, amelyben a totalitárius rendszerek egyházi üldözöttjei

<sup>343</sup> Uo. 302.

<sup>344</sup> Az ellenkező jellegű folyamatokról, amikor a tanúságtevő azonosítja saját mozaik-szenvedését az egészszel és ezzel elvétí a szenvedés-ökonómia törvényét, a későbbiekben foglalkozunk.

analog módon részesültek: nem részletező, pusztán illusztratív esettanulmányainkkal azt az alapbelátásunkat igyekszünk majd igazolni, hogy a magyar egyházi térben a különböző magatartásformák között voltak olyanok, amelyek analog módon ehhez a jelentéktelenségbe taszított, tipikusan „totalitárius vértanúságnak” a módján alakultak ki, még akkor is, ha adott esetekben és többnyire nem is torkolltak halálba.

6. A *pompa diaboli* leleplezését, pellengérre állítását az egyház csak olyan térben képes észlelni, ahol egyértelmű tény az egzisztencia kifeszülése is, ahol a *gloria Dei* és a *pompa diaboli* egyaránt észlelt, egyszóval: *apokaliptikus térben*.<sup>345</sup> Hogy gyakorlati (pasztorálteológiai) szempontból miként fest egy ilyen (például: magyar) apokaliptikus egyházi tér, azt az „apokaliptikus lelkipásztorkodás” egyik viszonylag újabb keretű modelljén keresztül igyekszünk feltárni, előre bocsátva, hogy a totalitárius elnyomás ideje alatt a tanúságtétel eljelentéktelenedésével és a tanúságtétel politikai nyilvánosságának eltűnésével együtt megfakult az apokaliptikus tér jelentése és jelentősége is, vagyis olyan tér alakult ki, amelyben a *pompa diaboli* nem került, nem kerülhetett „pellengérre”.

## Apokaliptikus lelkipásztorkodás

A következőkben Ottmar Fuchs tübingeni pasztorálteológus érdekes és idevágó elméletét tekintjük át az „apokaliptikus lelkipásztorkodás” lehetőségeiről (felhasználva ehhez J. B. Metz apokaliptikus egyházi praxiselméletét is). Dolgozatunk akkor marad továbbra is *teológiai tárgyú és módszerű*, akkor nyújt más vallási tárgyú szociológiánál, vagyis akkor több a valláshoz kötődő sajátosságok (vallásos értelmiség, vallásos attitűdök stb.) más módszertani szempontokból is áttekinthető tárgyainak elemzéseinél, ha a többi mellett, azokra tekintettel, saját szempontjait is képes érvényesíteni. Elvileg ugyanis a vallásos értelmiség ma-

<sup>345</sup> A kérdést az *eszkatologikus fenntartás* fogalmának elemzésekor részben már érintettük. Lásd fentebb: 30–33. Az apokaliptikus térről konkrétan a következőkben.

magatartásmintáinak számbavétele (s) nem feltétlenül különbözik a nem vallásos értelmiség attitűdjeinek értelmezésétől, ahogyan módszertani szempontból az egyháztörténelmi események és összefüggéseik felsorolása sem különbözik a nem egyházi események leírásától, vagy éppen egy vallási tárgyú költemény verselésének elemzése sem tér el egy nem vallási tárgyú költemény metrikájának felfejtésétől. Ha viszont a vizsgált magatartásformákat *meghatározott* és *reflektált* teológiai szempontok szerint osztályozza, vizsgálja és értelmezi, más szóval: ha az események akármilyen (szociológiai, pszichológiai stb.) „metrikáján” túl egy olyan értelmi összefüggés *előzetesen feltételezett* normativitáshoz tartja magát, amelyen belül a vizsgált jelenségek elhelyezhetők, akkor saját szempontját, mármint istenhez rendeltségét is képes bevonni vizsgálódásaiba. Így pedig már nem csupán az események „metrikáját” (lefolyásuk mintáját) vizsgálja, még csak nem is pusztán azok „értelmét”, hanem értelmüknek egy normatív összefüggéshez való viszonyát (és *kizárólag* ezért teológiai természetű) is egyben. A magyarországi egyháztörténelem szóban forgó korszakának magatartásmintáit dolgozatunkban a – már az előbbieken vázolt szempontok mellett – az „apokaliptikus lelkipásztorkodás” pasztorálteológiai modellje szerint is meg kívánjuk közelíteni, előtérbe helyezve ezzel – szótériológiai alapon – a történelmi idő (a temporalitás), a szenvedés, a szolidaritás, az identitáshiány kategóriáit.

Az általunk értelmezői erejűnek tekintett fuchsi pasztorálteológiai modell mibenlétének érzékeltetésére mindenekelőtt álljon itt két rövid – aforizmaszerű – szakasz Johann Baptist Metz *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* című művéből.<sup>346</sup> Az első, további logikánk alapirányát határozza meg:

„A mitikus eszkatológiát lényegében semmisnek kell nyilvánítanunk azon egyszerű ténynél fogva, hogy Krisztus parúziája nem következett be rövid időn belül (ahogyan az Újszövetség remélte), hanem a világtörténelem tovább folyt, és – ahogyan arról minden beszámítható, ép elméjű ember meg van győződve – tovább is fog folyni» (Rudolf Bultmann). Az épelméjűség hiányá-

<sup>346</sup> Metz, J. B.: *Szenvedéstörténet és megváltástörténet*. Ford. Görföl T. Budapest, 2005, L'Harmattan, 160., 163.



tól, a »beszámíthatatlanságtól« rettegve a teológia már régóta belehanyatlott az evolucionizmus, különösen a historista evolucionizmus lágyabb karjaiba. Csakhogy ezek a karok kiszorítják belőle az életet. Az evolúció logikája ugyanis a halál logikája: az evolúciós gondolkodásban az nyilvánul ki, hogy a halál uralkodik a történelmen; az evolúciós logikának végtére is minden éppúgy teljességgel közömbös, mint a halálnak. Ami volt, abból semmi sem menthető meg mindent könyörtelenül és közömbösen beörlő előrehaladása elől. Az evolúciós logika nem ártatlan, nem büntelen; még csak nem is agnosztikus (amilyen például a módszertani ateizmus). Isten, az élők és a holtak Istene, Isten, aki a múltat sem, a halottakat sem hagyja magukra – ez az Isten elgondolhatatlan számára. Ez a logika (sokkalta inkább, mint a saját természetét fennen hangoztató ateizmus, amely tagadván ahhoz kötődik, amit tagad) a saját ateizmusával már mit sem törődő póre isten-telenség.”

A másik ennek a továbbiakban követendő logikának a belső dinamikájára mutat rá:

„Aki szenvedélyesen várakozik az »Úr napjára«, az nem valamiféle látszatapokaliptika ködös táján tévelyeg, ahol elhomályosul és eltűnik a Jézus-követés valamennyi gyakorlati követelménye, s nem is esik annak a reflektálatlan radikalizmusnak a csapdájába, amely szerint – jól kiismerhető módon – a vágyakozásból és várakozásból születő imádságok pusztán az egyén megfutamodását és önáltatását fejezik ki. Aki a végidőre várakozik, az nem napolhatja el a követést. Nem az apokaliptikus életérzés szül apátiát, hanem az evolucionista tudat! Éppen az evolúció időszimbóluma bénítja meg a követést; a végidő betörésére irányuló várakozás ellenben az értelmes várakozás és az idő távlatát állítja az evolucionizmus hatására nyugtalan és megcsalt reménynek. Ha a végidőre várakozik, a keresztény életnek komolyan kell vennie az időt, és cselekvésre kényszerül, azaz nem veszti erejét a felelősségvállaláshoz, hanem képessé válik rá. Az apokaliptikus tudatra elsősorban nem a fenyegetettség érzése és a katasztrófától reszkető (bénító) félelem nehezül, hanem folytonosan azzal szembesül: gyakorlati síkon szolidaritást kell vállalnia a »legkisebb testvérekkel«, ahogyan arról a Máté-evangélium kis apokalipszisében hallunk.”

A történelmi idő merő folytonosságát feltételező evolutív (már nem is ateista) „pőre istentelenséggel” szemben a végidőre várakozva, azaz a történelmi idő határoltóságának tudatában kibontakozó Krisztus-követés „nem veszti erejét a felelősségvállaláshoz, hanem képessé válik rá” – ez Metznek az az alapvető felismerése, amelyből a szolidaritás, az „idők jeleire” ügyelő cselekvés, a társadalmi felelősségvállalás szükségességét hangsúlyozó pasztorálteológia kiindulhat.<sup>347</sup>

1999-ben tartott tübingeni székfoglaló előadásában Ottmar Fuchs<sup>348</sup> éppen egy efféle – apokaliptikus – teológia alapvonásainak kidolgozására tett kísérletet. Fuchs abból indul ki, hogy az eszkatológia, a „végső dolgok” nem egyszerűen eszmeként jelennek meg a teológiában,<sup>349</sup> hanem a jövővel való interakcióba helyezkednek, a „jövővel való párbeszéden” belül<sup>350</sup> tárulnak föl s ezért belsőleg kihatnak a történelmi jelenre. Esetünkben ez azt is jelenti, hogy a magyar hívő értelmiségi (személyére és saját jövőjére vonatkozó kérdéseire adott) válaszai csak akkor ragadhatók meg ilyen szempontból, ha döntéseit nem ad-hoc eseményekre adott ad-hoc elhatározásoknak, hanem a „jövővel folytatott párbeszéd” keretein belül meghozott szellemi természetű döntéseként fogjuk föl. Ebben az értelmezési keretben: az eszkatológiának a végső dolgok és a jelen között kibontakozó időbeli dinamikája van, minek következtében a végső dolgok voltaképpen mindannyiunk „első dolgai”-ként jelentkeznek. A „legkisebb testvérek” iránti gondoskodásra felszólító jézusi igehirdetés ennek a történelmi gyakorlatnak a normává emelésével, ezt a praxist a végső ítélet horizontján mérceként megjelölve, pontosan ilyen eszkatologikus hermeneutikát állított élénk.<sup>351</sup>

Ez az eszkatologikus praxishermeneutika csak azért ösztönözhet cselekvésre, mert az eszkatologikus valóságot nem elvont

<sup>347</sup> Ez az elgondolás rejlik a háttérben P. Zulehnnél is; vö. uő (Hrsg.): *Solidarität. Option für die Modernisierungsverlierer*. Innsbruck, 1996.

<sup>348</sup> Fuchs, O.: Neue Wege einer eschatologischen Pastoral. *Theologische Quartalschrift*, 179 (1999), 260–288.

<sup>349</sup> Uo. 263.

<sup>350</sup> Uo. 264.

<sup>351</sup> Erről részletesebben: Fuchs, O.: *Praktische Hermeneutik der Heiligen Schrift*. Stuttgart, 2004.

mozzanatként, hanem ténylegesen *elgondolható valóságként* jeleníti meg.<sup>352</sup> csak akkor lehetséges eszkatologikus praxis, ha az eszkatonnak belsőleg köze van jelenünkhöz, ha *elképzelhető*, és ezért képszerűen adott. Mindehhez esetünkben hozzájárul az a mindvégig (igaz, nyilvánosság nélkül és csak az egyház élő nyilvánosságában<sup>353</sup> számon tartott) előttünk álló sorstapasztalat, amely a bebörtönzött barát, rokon, pap, a kivégzett vagy megkínzott családapa, az egyetemre be nem jutó fiatalember képe. Ezért (is) emelheti ki Fuchs a *Gaudium et spes* által a „kor jeleiről” (hogyan magyarul miért az „idők jelei” kifejezés terjedt el, az behatóbb hermeneutikai vizsgálatot igényelne) mondtak kapcsán – H.-J. Sander<sup>354</sup> nyomán –, hogy a II. vatikáni zsinat szerint egy adott kor emberei nem „egy idő feletti idea akcidenteisei”,<sup>355</sup> hanem konkrét körülmények között viszonyulnak az idő végéhez: az idő jeleit felismerve az egyház (és egyházában maga a valóságos értelmiségi is) belebocsátkozik a kor konfliktusaiba.<sup>356</sup>

Fuchs azután ebben az elsődleges szellemi összefüggésben (konkrét körülmények közötti viszony az idő végéhez) próbálja meghatározni az eszkatologikus dogma és a jelenbeli lelkipásztorkodás közötti összefüggést.<sup>357</sup> Az eszkatologikus dogma horizontján a lelkipásztori praxis nyilvánvalóan temporális meghatározottságúvá válik. E praxis az idő konkrétan meghatározott végével számoló diakronikus időfogalom síkján a kor jeleiben a

<sup>352</sup> Fuchs: *Neue Wege einer eschatologischen Pastoral*, i. m. 265.

<sup>353</sup> A kommunizmus idejében elnyomott különböző csoportok (másként gondolkodók, mellőzött értelmiségiek stb.) saját emlékezethorizontjuk feltárását (részben érthető módon) az egyházas reflexió elindulása előtt elkezdték. A kérdésről később még szó esik. Ehhez most: Konrád György – Szelényi Iván: *Az értelmiség útja az osztályhatalomhoz*. Budapest, 1989, Gondolat; Karády Viktor: *Önazonosítás, sorsválasztás. A zsidó csoportazonosság történelmi alakváltozásai Magyarországon*. Budapest, 2001, Új Mandátum; Haraszti Miklós: *A cenzúra esztétikája*. Budapest, 1986, Magvető; Huszár Tibor (szerk.): *A magyar értelmiség a 80-as években*. Budapest, 1986, Kossuth.

<sup>354</sup> Sander, H.-J.: *Die Zeichen der Zeit. Die Entdeckung des Evangeliums in den Konflikten der Gegenwart*. In Fuchs, G. – Lienkamp, A. (Hrsg.): *Visionen des Konzils: 30 Jahre Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“*. Münster, 1997, 85–102., 86.

<sup>355</sup> Fuchs: *Neue Wege einer eschatologischen Pastoral*, i. m. 266.

<sup>356</sup> Uo.

<sup>357</sup> Uo. 267. sk.



történelem töréseivel és az idő megszakítottságaival szembesül, és az (egyesiségükben konkrét) emberi tapasztalatokban olyan mozzanatokat keres, amelyek „annak *nyitott variációiként* ragadhatók meg, ami legvégül Isten felől el fog érni minket”.<sup>358</sup> Fuchs ezen kijelentésének dolgozatunk valódi tétjét tekintve jelentősége van, hiszen ezek a nyitott variációk tárják fel előttünk a totalitárius rendszerrel folytatott belső küzdelmek valódi értelmét; az apokaliptikus lelkipásztorkodásban és életben – akarva, nem akarva – folytonosan Isten majdani ittlétéről (eszkaton) van szó, ami most még nyitott variáció ugyan, időben véges lehetőségként tűnik föl, de legvégül egy Isten felől érkező örökké való faktumként áll majd előttünk, bennünk. A magyarországi vallásos értelmiségi egyéni, egzisztenciális mérlegeléseiben, megalkodásaiban, különböző egyezkedéseiben folyamatosan ezeket a nyitott variációkat élte meg úgy, hogy azok személyes élet-történetének pasztorálteológiai modelljéül is szolgálhatnak.

Az előzőek tükrében nem meglepő, hogy Fuchs továbbra is kifejezetten J. B. Metz apokaliptikus teológiájához kapcsolódik, kivált a *Szenvedéstörténet és megváltástörténet* fejtegetéseire.<sup>359</sup> Metz temporalizálódást és apokaliptikus irányultságot sürgető programjának nyomán hivatkozik Fuchs G. S. Oegema 1999-es híres könyvére,<sup>360</sup> mely szerint az *apokaliptikus történelemfelfogás* „meghatározott eszkatologikus elgondolásokat [...] etikai-politikai alternatívákként vagy programokként kínál fel”.<sup>361</sup> Ezek a programok tehát az adott történelmi kor függvényei, s minden esetben válsághelyzetekben bukkannak fel, és ezért egyben válságteológiát és válságmisztikát is kidolgoznak. Ebben: „az apokaliptikus szemléletmódok [...] alapvető eszkatologikus felismerések akut aktualizálódásaiként határozhatók meg.”<sup>362</sup> Ezek az „akut aktualizálódások” természetesen a legszemélyesebb életsorsként is előttünk állhatnak, most azonban még csak azzal

<sup>358</sup> Uo.

<sup>359</sup> Fuchs: *Neue Wege einer eschatologischen Pastoral*, i. m. 268–270.

<sup>360</sup> Oegema, G. S.: *Zwischen Hoffnung und Gericht. Untersuchungen zur Rezeption der Apokalypik im frühen Christentum und Judentum*. Neukirchen-Vluyn, 1999.

<sup>361</sup> Fuchs: *Neue Wege einer eschatologischen Pastoral*, i. m. 270.

<sup>362</sup> Uo.

az elméleti belátással szembesülünk, miszerint az etikai-politikai alternatívák vagy programok „meghatározott eszkatologikus elgondolásokat” tárnak föl. Ebben az értelemben nem közömbös ezeknek az elgondolásoknak a belső tartalmuk.

Mindezekből következően az eszkatológia úgy viszonyul a – saját belátásait folytonosan aktualizáló – apokaliptikához, mint a dogma a lekipásztorkodáshoz.<sup>363</sup> Ahogyan az egyházi gyakorlat (eszkatologikusan) megvalósított dogma, úgy az apokaliptikus lekipásztorkodás (a kor jeleit *egy meghatározott jövőképzet* horizontján észlelt válságok tükrében feldolgozó praxis) olyan gyakorlat, amelyik számol a meghatározott jövőképzet és a jelen temporalitása között feszülő ellentétekkel. Apokaliptikus praxisának természetesen eszkatologikus háttere van, gyakorlatában azonban az észlelt válságok feldolgozására fordítja figyelmét. Arról azonban nem feledkezhetünk meg, hogy a dogma tisztaságával és világosságával szemben a konkrét történelmi tapasztalatokat mindig kétértelműségek terhelik.

Ahelyett, hogy áttekintenénk mindazt, amit Fuchs a panaszról mint „eszkatologikus nyomról”, az engesztelésről, az ítéletről, a szenvedésről és a rosszról<sup>364</sup> mond, inkább konkrét megfontolásait érdemes összegeznünk.<sup>365</sup> Fuchs alapvető felismerése, hogy a jövőre vonatkozó nagyszabású képzetek a jelenbeli kielégülést kereső, konkrét igények összefüggésében banális, távoli klisékké sekélyesednek, amivel párhuzamosan a lekipásztorkodásból is kiszorulnak a sürgető-ösztönző szempontok (*Entdringlichung der Pastoral*). A sürgető-ösztönző szempontok jelentőségének folyamatos csökkenése (a jelenbeli kielégülést kereső, konkrét igények térnyerése okán) fokozatosan eltávolítja a hívő egzisztenciát saját eszkatologikus vonatkozásaitól. Az idő korlátozottsága itt csak a személyes, individuális halál kapcsán jelenik meg – ami, úgy is mondhatnánk: az eszkatologikus vonatkozás folyamatos „elhomályosodása”, tartalmainak és jelentőségének banalizálódása miatt, csak a legvégső (de akkor is többnyire temporális) jelenben lesz ittlévő.

<sup>363</sup> Uo. 271.

<sup>364</sup> Uo. 273–281.

<sup>365</sup> Uo. 282–288.

Ezzel szemben az idő (és az idők, korok) lehatároltságával számot vetve és a folytonos megmaradás képzetével leszámolva a keresztény gyakorlatnak az idő végével ítéletére elérkező Isten színe előtt másként kell megvalósulnia. A kor jeleit eszkatologikus minőségük szerint értékelve a vallásos egzisztenciának pontosan azt kell tennie, ami szükségszerűbb, ami a kor válságának, „szükségének” tükrében fontosabbnak tűnik. Ez a szükség az apokaliptikus térben jön létre, ahol a szükség a kor jeleit *egy meghatározott jövőképzet* horizontján észlelt válságok tükrében feldolgozó praxisként, vagyis apokaliptikus lelkipásztorkodásként jelentkezik. Előre tekintve a magyarországi viszonyok elemzésére, mindezt úgy fejezhetnénk ki, hogy a folytonos fennmaradás – antiapokaliptikus, konkrét kielégülések mentén tájékozódó szemléleti – horizontján éppen az adott válsággal szembenező apokaliptikus praxis mozgatórugói tűnnek el, hiszen a (eszkatonra tekintettel lévő) sürgető-ösztönző szempontok eltűnésével együtt már eleve megroppant módon homályba, majd szükségszerűtlenségbe kényszerül az eszkatologikus távlat is. Így, a téves ítélet horizontján, vagyis az adott kor jeleit nem eszkatologikus minőségük szerint értelmező – Metz szavával: polgári – lelkipásztorkodás, polgári kereszténység alakul ki. Ez a polgári kereszténység az előbbi logika mentén, a totalitárius történeti, konkrét egzisztenciális elnyomás „antiapokaliptikus helyezkedéseiben” immár kvázipolgári kereszténységet eredményez: polgár nélküli polgárt, aki, ahogy önimádó<sup>366</sup> polgári társa a demokratikusabb államokban – igaz más okokból, de hasonlóképp –, már nem vár semmit, csupán berendezkedésének épségét igyekszik megőrizni. Ez a túlélési szisztéma a temporalitás logikájának érvényesülését eredményezi.

Mindennek alapján Fuchs amellet emel szót, hogy az elmúlt évtizedek tendenciáival ellentétben a lelkipásztori gyakorlat (és a keresztény életvitel) nem kerülheti el (hozzátehetjük: még annak ellenére sem, ha ez látszólagos radikalizálódását is jelenthetné) az isteni ítélet hirdetését.<sup>367</sup> Ehhez aztán szervesen kapcsol-

<sup>366</sup> E típus találó elemzését adja: Lasch, Christopher: *Az önimádat társadalma*. Budapest, 1999, Európa, különösen 46–70.

<sup>367</sup> Fuchs: *Neue Wege einer eschatologischen Pastoral*, i. m. 285. sk.



lódik a hétköznapi vonatkozásában a bűnbocsánat szentségének szociális értelmezhetősége: ugyanis ami individuális síkon az „ítélet elvilágiasodása” (*Verdiessseitigung des Gericht*), az közösségi síkon a testvéri kritika, egy kritikai kapcsolati kultúra kialakulásának, működésének formájában is megjelenhet.<sup>368</sup> Megfordítva: ahol az idő és a kor lehatároltságával (az idő és a kor lehatároltságának belátása, beismerése és elfogadása) együtt megszűnik az ítélet távlata, ott a belső kritika szabadsága is veszélybe kerülhet, együtt az eszkatologikus irányultságú, a válsághelyzetekre felkészülő „anticipatorikus szocializációval”. A belső kritika szabadsága tehát az ítélet távlatából forrásozik, és nem fordítva: a kritika nyilvánossága<sup>369</sup> ítéleteit nem magából és magától állítja elő, hanem – legalábbis végső instanciáiban és akár reflektálatlan módon is – az (eszkatologikus) ítélet távlatából nyeri.

<sup>368</sup> „A gyülekezet ilyen módon ideiglenes »ítéleti-tér« lesz, ahol az emberek – Isten az ő teremtetőjük és bírójuk színe előtt – saját útjaikat irányítják, amelyben panaszkodnak, vádolnak, de különösen is beismernek, megbánnak és jóvátesszenek.” Uo. 287.

<sup>369</sup> Lásd a 2. fejezet vonatkozó fejtegetéseit.

# Magyar praxeológiai modellek

Bár alighanem igazolásra szorul, miért lehet fontos a magyarországi egyházi állapotokról külföldi (esetünkben: német nyelvű) fórumokon tájékoztató írások áttekintése, a válasz mégis kézenfekvőnek tűnik: az ilyen jellegű szövegek tartalmukat tekintve átmenetet alkotnak a Magyarországon belüli megnyilatkozások (illetve hiányuk) és a retrospektív reflexiók között, az átmenetiséget pedig éppen a relatív szabadság és a relatív objektivitás biztosítja: a külföldi fórumokon megnyilatkozóak vagy részben a magyarországi érdekeket (szempontokat, igényeket, lehetőségeket stb.) szem előtt tartva, vagy a kívülállásukból fakadó egyoldalúságuknak szabad utat engedve beszéltek. Ezért – az aktuális helyzettel kapcsolatban akár – elméletinek is nevezhető ez a fajta közösségvállalás. Ami ezeknek az írásoknak az áttekintéséből eredményként adódhat, az talán azért lehet termékeny, mert a kor dokumentumai mind azzal, amire kitérnek, mind azzal, amit elhallgatnak, a vizsgált kor problémáinak közelébe vezetnek minket, abba az apokaliptikus térbe, amelynek pontosabb megvilágítására majd a retrospektív reflexiók nyújthatnak komolyabb (bár más jellegű) segítséget.

## Előzmények

Első lépésben érdemes egy pillantást vetnünk a keresztény hitoktatók 1984-es (vagyis relatíve késői, de az előzményekre tekintettel megvilágító erejű) helyzetére:

1. tanítási segédeszközként az iskolában csak államilag jóváhagyott könyveket használhatnak;
2. az oktatás menetéről rendszeres naplót kell vezetniük;
3. alkalmazkodniuk kell ugyan az iskola rendjéhez, de nem

számítanak a tantestület tagjának, és nem vehetnek részt semmiféle iskolai rendezvényen (még csak felügyelők sem lehetnek kirándulásokon);

4. nem léphetnek be a tanári szobába, csakis saját óráik ideje alatt tartózkodhatnak az iskola épületében, és nem vonhatják felülősségre a gyerekeket, ha nem jelennek meg a tanórán.<sup>370</sup>

Ez a kitaszítottság és mellőzöttség (eszünkbe juthat Romano Guardini, aki a protestantizmus fellegvárában, a berlini egyetemen oktatta még csak a biztonsági emberek köszöntését sem fogadhatta, órái pedig a tanrendben a tornaórák után voltak felsorolva<sup>371</sup>) bármennyire képtelen és megalázó is, még mindig a megtűrttség szabadságát tanúsítja.

Ennek az abszurd szabadságnak az abszurditását elméleti síkon kiválóan alátámasztja Nagy G. 1975-ben Bernben, a Svájci Teológiai Társaság konferenciáján Teológiai gondolkodás és egyházi gyakorlat Magyarországon címmel tartott előadása,<sup>372</sup> amelyben a szerző abból indul ki, hogy a második világháború utáni viszonyok közepette „Jézus közössége újra – akárcsak a kereszténység hajnalán – a »konstantini támaszok« nélkül maradt, saját magára, pontosabban az evangélium erejére és a hit belső erőire hagyatva”,<sup>373</sup> s ebben a „radikálisan új helyzetben” hosszas tépelődések és teológiai reflexiók után arra a belátásra jutott, hogy „a szocialista társadalmi forma és a marxista állam az a történelem Ura által számunkra kijelölt hely, ahol keresztény tanúságot kell tennünk, és keresztény szolgálatot kell végeznünk; ez a számunkra kijelölt történelmi kontextus, amelyben Jézus Krisztus egyházaként és gyülekezeteként kell élnünk”.<sup>374</sup> Ebben a „nagykorú, szekuláris világban”<sup>375</sup> az egyháznak le kell mondania minden kifejezett vagy rejtett uralmi igényről, a mindennapi

<sup>370</sup> András, E.: Vom Staat gegängelt. Ungarns Kirche 20 Jahre nach dem Teilabkommen von 1964. *Herder Korrespondenz*, 39 (1985), 88–93., 90.

<sup>371</sup> Vö. Guardini, R.: *Berichte über mein Leben*. Mainz, 1995.

<sup>372</sup> Nyomtatásban megjelent: Theologisches Denken und kirchliche Praxis in Ungarn. *Diakonia*, 7 (1976), 107–111.

<sup>373</sup> Uo. 108.

<sup>374</sup> Uo.

<sup>375</sup> Uo. 109.



élet valamennyi területén cselekvő szociális elköteleződést kell tanúsítania, „etikai együttműködést” kell kialakítania más vallási vagy világnézeti meggyőződést vallókkal, ekképpen kialakítva azt a „gyakorlati diakóniát”,<sup>376</sup> amely egy „mentalitásformáló társadalmi diakónia” részeként hitelessé teszi a nem keresztény társadalomban végzett „szociáletikai szolgálatra” irányuló erőfeszítéseket.<sup>377</sup>

A lábát a tanterembe soha be nem tevő hitoktató és a szocialista társadalomban mint a történelem Urától az egyháznak cselekvési terepként kijelölt közegben végzett „szociáletikai diakónia” között rajzolódik ki az a nyilvános tér, amelyben a magyar egyház megpróbálta kialakítani saját modus vivendijét. Azt pedig talán már most is elmondhatjuk, hogy az egyházi értelmiség szempontjából ez a modus vivendi több szempontból sokkal inkább „modus moriendi” volt.<sup>378</sup>

A német nyelvű folyóiratokban (főként a *Herder Korrespondenz*, a *Concilium*, a *Diakonia*, a *Wort und Wahrheit* lapjain) megjelent írásokat, helyzetértékeléseket, beszámolókat átolvasva az értelmiséggel kapcsolatban különböző cselekvési stratégiák, általános félelem és megalázó helyzetek tűnnek elénk. Az alábbiakban csupán néhány elemre hívjuk fel a figyelmet, egyaránt kitérve a kiemelt és az elhallgatott mozzanatokra.

A *Concilium* 1982. 4-es számának B. Schall álnéven publikáló szerzője a keresztény értelmiségiek dilemmájáról (az NDK-beli helyzet szem előtt tartásával) értekezve<sup>379</sup> azon a magától értetődő tényen kívül, hogy „a felsőbb vezetői tisztségeket csak egészen kevés esetben töltik be az egyházi életben tevékenyen részt vevő keresztények”,<sup>380</sup> elsősorban arra hívja fel a figyelmet, hogy mivel

1. minden tárgyi („szakmai”) probléma elválaszthatatlanul összefonódik a marxista eszmerendszerrel,

<sup>376</sup> Uo. 110.

<sup>377</sup> Uo. 111.

<sup>378</sup> András, E.: Eher ein „modus moriendi”? *Wort und Wahrheit*, 1966, 723–726.; vö. Mádr, O.: *Ars non moriendi der Kirche. Diakonia*, 22 (1991), 233–236.

<sup>379</sup> Schall, B.: *Das Dilemma der christlichen Intellektuellen. Concilium*, 18 (1982), 265–269.

<sup>380</sup> Uo. 268.

2. a gazdasági élet a racionális működéselvekkel dacolva is alá van vetve a szocialista gazdaság törvényeinek,

3. az állam biztonságának minden másnál magasabb rendű céljából következően a pluralitás minden formája veszélyes és gyanús,

ezért a keresztény értelmiségiek széles rétegei „a magánszférában keresnek menedéket”, illetve a „számunkra lehetséges luxus keretei közé húzódnak vissza, vagy egyéni foglalatosságokat keresve próbálják elérni az önmegvalósítás bizonyos fokát”.<sup>381</sup> Mindezen túl (ami ugyanilyen, ha nem nagyobb veszély) „önálló, felelős közösségi együttműködésre törekedve az egyház terében is hasonló határokba ütköznek a keresztény értelmiségiek”, „egyének és csoportok gyakran frusztrálódnak amiatt, hogy nem ritkán csupán látszatfelelősséget tudnak vállalni”,<sup>382</sup> ami még nagyobb mértékben a magánszférába hajtja, megfosztja őket az elkötelezett cselekvéshez szükséges erőtlől, és kétségbeesést eredményez.

Hogy a „klerikalizmus öngyilkos mentalitás”,<sup>383</sup> azzal természetesen csak későn lehetett szembesülni. A hatvanas, hetvenes és nyolcvanas évek írásai szinte kivétel nélkül a püspöki stratégiákkal és a lelkipásztori lehetőségekkel foglalkoznak. A nyolcvanas évek derekáig egyenesen az a látszat ébredhetett, hogy „a magyar egyház már csak magányos papokból és néhány öregasszonyból áll, akik a mise után nagy sebbel-lobbal elhagyják a templomot”.<sup>384</sup> Értelmiségiként és felelős egyházi hivatalviselőként egyaránt kitűnő néhány alak közül különösen nagy reflektorfény vetült Cserhádi Józsefre. Cserhátira – a magyar püspöki konferencia titkárára, akinek vezetésével és irányításával (nagy részt a pécsi egyházmegye teológusainak részvételével) a II. vatikáni zsinat dokumentumai megjelenhettek magyar nyelven (jól lehet tíz évvel a zsinat lezárása után), s aki a *Vigilia* című folyóiratban 1975 után összesen hét tanulmányt tett közzé az állam

<sup>381</sup> Uo. 269.

<sup>382</sup> Uo.

<sup>383</sup> Szennay, A.: Kirche in Ungarn. *Theologisch-praktische Quartalschrift*, 139 (1991), 128–133., 132.

<sup>384</sup> Gönner, J.: *Die Stunde der Wahrheit*. Frankfurt am Main etc., 1995, 378.

és az egyház viszonyáról<sup>385</sup> – a „kritikus és szókimondó püspök” szerepe hárult: Cserhádi „egyáltalán nem riad vissza attól, hogy szóban és írásban újra meg újra felemelje szavát a vallásos emberek diszkriminálásával és »másodrendű állampolgárokként« való kezelésével szemben”.<sup>386</sup>

1980. december 5-én a KNA-nak adott interjújában Cserhádi a hatvanas–nyolcvanas évek jelszavának, a dialógusnak az élharcosaként nyilatkozik: „A magunk részéről teljesen meg akarjuk ismerni a marxistákat. De az az igény is felmerül bennünk, hogy a másik fél szintén tanúsítson megértést a keresztény gondolkodás iránt. És valóban azt tapasztaljuk, hogy napjainkban sokkal mélyebb megértés mutatkozik e téren, mint korábban. Az állam immár egészen más módon értékeli a keresztény alapértékeket. Ennek következtében pedig egyidejűleg nagyobb tolerancia is megnyilvánul az egyházzal szemben.”<sup>387</sup>

Az egyházi értelmiség magatartását pedig mintha teljes egészében a dialógusnak ez a retorikája és célkitűzése határozta volna meg. Jóllehet „a magyarországi egyházban az egyházon belüli dialógus még csak gyenge növény, amely semmilyen nagyobb szellőkést nem visel el, és az egyházat összességében változatlanul igen autoritatív szellemben irányítják”,<sup>388</sup> az egyház és az állam (vagy a kereszténység és a marxizmus) közötti párbeszéd pátosza és szükségszerűsége a hatvanas évektől egy pillanatra sem tűnik el a színről. Példának okáért a Budapesten megindított teológiai levelező képzésről beszámoló rövid írásában Nyíri Tamás is már az első sorokban a magyarországi dialógus előmozdításával hozza összefüggésbe a képzés megindítását,<sup>389</sup> és ki-

<sup>385</sup> A püspök szerepéről kissé részletesebben például: Treffert, D.: Ungarn: Einigkeit – das Schlüsselproblem der Kirche. *Herder Korrespondenz*, 35 (1981), 153–155., 154. sk.

<sup>386</sup> András: Vom Staat gegängelt, i. m. 90.

<sup>387</sup> Idézi: Treffert: Ungarn: Einigkeit – das Schlüsselproblem der Kirche, i. m. 155.

<sup>388</sup> András, E.: Offene Konflikte in Ungarns Kirche. Der Hintergrund: die Basissgemeinschaften. *Herder Korrespondenz*, 36 (1982), 168–172., 169.

<sup>389</sup> Nyíri, T.: Ein theologischer Fernkurs in Ungarn. *Diakonia*, 10 (1979), 337–340., 337. Ugyanerről egy másik megközelítésben: Dr. Kránitz Mihály (szerk.): *25 éves a levelező tagozat. 1978–2003*. Budapest, 2003, Szent István Társulat.



emeli azt is, hogy a képzést elvégzők alkalmazását és cselekvési hatáskörét illetően az állami rendelkezések és előírások a mérvadók.<sup>390</sup> Nyíri Tamás a nyolcvanas évek talán legjelentősebb egyházi „értelmiségi” eseményéről, az 1984. február 28. és március 1. között a Magyar Tudományos Akadémián *Az ember felelőssége a mai világban* címmel rendezett konferenciáról beszámolva<sup>391</sup> is a dialógus mozzanatát emeli ki. A mások mellett Wolfhart Pannenberg és Karl Rahner (Nyíri Tamás személyes közbenjárására)<sup>392</sup> részvételével megrendezett konferencia a beszámoló tükrében mintha egy teljességgel nyitott közegben zajlott volna, amelyben az egyházi értelmiségiek szabadon és egyenrangú partnerként mozognának. Az e mögött húzódó mesterséges nyitottságot és visszanyesett szabadságot természetesen azonban a résztvevők is érzékelték, az ártalmatlan kérdésektől, a természetes energiaforrások kezelésétől vagy az igazságos háború problematikájától eltekintve<sup>393</sup> nemigen kerültek elő konkrétabb kérdések. Ugyanakkor Karl Rahner előadásában például a közös talaj minimumát igyekezett megállapítani: egy olyan „reális humanizmus”<sup>394</sup> körülrajzolásával, amelynek jegyében a szabad szubjektumok felelősséget vállalnak a jövőért, szabadságot biztosítanak egymásnak, toleranciát gyakorolnak, és párbeszédet folytatnak. E „reális humanizmus” tanulságait levonva Nyíri Tamásnak is meg kell elégednie annak megállapításával, hogy a jövőben a marxistáknak és a kereszténységnek behatóbban kell tanulmányozniuk egymás „etikai megalapozás összefüggéseit”, illetve az alapjukul szolgáló „etikai szempontokat és antropológiai

<sup>390</sup> Uo. 338.

<sup>391</sup> Nyíri, T.: Im Zeichen des „realen Dialogs”. *Diakonia*, 15 (1984), 321–323.

<sup>392</sup> Nyíri Tamás munkássága külön elemzésre volna méltó, annál is inkább mert egyik (az egyház számára sokat elérő) kulcsszereplője volt a hetvenes, kilencvenes évek állam és egyház közötti dialógusának. Jelentősebb magyar nyelvű művei: *Az idők jelei*. Budapest, 1971; *A filozófiai gondolkodás fejlődése*. Budapest, 1973, Szent István Társulat; *Ki ez az ember?* Budapest, 1976, Szent István Társulat; *A keresztény ember küldetése a világban*. Budapest, 1978, Szent István Társulat; *Mélylélektan és ateizmus. Sigmund Freud kultúraelmélete*. Budapest, 1993, Herder.

<sup>393</sup> Nyíri: Im Zeichen des „realen Dialogs”, i. m. 321.

<sup>394</sup> Uo. 322.

alapmeggyőződéseket”<sup>395</sup> – miközben (ezt azért közben ne feledjük) az egyház hétköznapi értelmiségi munkása, a hitoktató nem teheti be a lábát az iskola tanári szobájába.

Az „antropológiai alapmeggyőződésekről” szóló diskurzust övező hamis nyilvánosság és visszanyesett szabadság abszurditásából valamennyi megmutatkozott az akár „hungarikumnak” is nevezhető bázisközösség-vita során, amelynek természetesen a német nyelvű orgánumokban is komoly visszhangja volt. A vita annál is inkább figyelmet érdemel, mivel forrásánál éppen az egyházi nyilvánosság, konkrétan a kritikai nyilvánosság problémáját, az egyházi értelmiségi attitűd kialakíthatóságának kérdését találjuk. A bázisközösségek problematikája érintett több, a magyar egyházon belül kisközösségi alapon működő csoportosulást. Ennek a problematikának magyar egyházpolitikai vitáit magán viselő „orvosi lova” éppen a Bulányi György és barátai által alapított Bokor közösség és a közösséggel kapcsolatos egyházi és egyházon kívüli vita volt. A kérdés és e vita jelentősége az egész magyar egyházat illetően német nyelvterületen „tudományosan túlreprezentált” formában található meg, ami részben annak is köszönhető, hogy Máté-Tóth András mind bécsi doktori disszertációjában, mind ugyanott beadott habilitációs dolgozatában – nem kis munkával – épp e kérdés szerteágazó és kellő mélységű bemutatását végezte el, illetve egyéb munkáiban is folyamatosan jelen van a bázisközösségek irányába tanúsított megkülönböztetett figyelem.<sup>396</sup> Az nem Máté-Tóth hibája, hogy a magyar egyházat ért támadásokat, illetve az egyház egyes csoportjainak, közösségeinek „mozaikszenvadását” és teológiai értelmezését még nem tárták fel hasonló igényességgel elkészült munkák, és emiatt, a tudományos túlreprezentáltság okán a Bulányi-közös-

<sup>395</sup> Uo. 323.

<sup>396</sup> Máté-Tóth András később bővebben tárgyalt munkáin kívül: *Die Zeichen der Zeit und die katholische Kirche in Ungarn*. Dissertation (kézirat), Wien, 1991, 217; *Bulanyi und die Bokor-Bewegung. Eine pastoraltheologische Würdigung*. Wien, 1996; *Aufbruch 2*. Szeged/Wien 1997; *Unterwegs zur Pastoraltheologie in der postkommunistischen Länder Europas*. I–III. (P. M. Zulehnerrel) Wien, Szeged, 1997, 1998, 2000; *Den Himmel offen halten. Ein Plädoyer für Kirchenentwicklung in Europa* (I. Baumgartnerrel és Ch. Friesllel), Innsbruck, 2000.



ség szenvedéseit bemutató tudományos munkákon kívül szinte egyetlen csoport *teológiai relevanciájú és igényű* önreflexiója sem áll sem magyar, sem német nyelven rendelkezésünkre.<sup>397</sup>

Máté-Tóth mellett Wildmann János végzett még ezekben a kérdésekben (főként német nyelven föllelhető) kutatásokat, igaz, az ő szempontrendszere kevésbé teológiai, inkább történeti, és épp ezért nehezebben is vonható be a magyar állapotokkal koherens módon megfeleltethető teológiai természetű viták menetébe, különösen e viták megítélését illető megállapításainak megítélésébe.<sup>398</sup> Ezek a munkák a lassú és keserves változások idején készültek el, és német nyelvű megjelenésük sem segítette a magyar teológiai élet a múlt és a jövő irányába tett reflexióinak alakulását, ez irányú továbblépését. E tekintetben még mindig legalább két pasztorálteológia van, egyrészt a magyarországi, másrészt az, amelyet a német területeken publikáló szerzők elkészült munkáikkal megjelenítenek. Kiemelhető az előző szerzők mellett még két iskola, illetve három személy, akik más-más történelmi háttérrel és más országokban működve sokat tettek a magyarországi pasztorálteológia – igaz, többnyire német nyelven megkísérelt – elmélyítésére. András Imre és Morel Gyula<sup>399</sup> jezsuiták, akiket „csak” Bécsig, illetve Innsbruckig üldözött a szocialista állam, illetve Budapesten Tomka Miklós,<sup>400</sup>

<sup>397</sup> A problémáról még a későbbiekben szólni kívánunk, pontosan azon kérdés miatt, amit korábban, a Politikai vértanúk alfejezetben már érintettünk.

<sup>398</sup> Vö. Wildmann, János: *Die Basisgruppen unter Druck. Publik Forum*, 23 (1981); Római, Jenő: *Mussten die Bischöfe handeln? Vaterland*, 24.04.1982. (Luzern); *Katholische Basisgruppen in Ungarn. In Christliche Basisgemeinden in Osteuropa. Probleme des Friedens* (Hg. Von Pax Christi) 4 (1983) Frankfurt; *Das Kirchenbild Kardinal Lékais im Lichte des Zweiten Vatikanischen Konzils. Eine kritische Analyse*. Wien, 1991.

<sup>399</sup> Kettejük fontos munkája, ami a német nyelvterületen talán a legforgatottabb, Magyarországról szóló alapvetően történelmi áttekintést nyújtó kötet: András, Emerich – Morel, Julius: *Kirche in Übergang. Die Katholische Kirche Ungarns 1945–1982*. Wien, 1982.

<sup>400</sup> Tomka, Miklós: *Religion und Kirche in Ungarn: Ergebnisse Religionssoziologischer Forschung 1969–1988*. Wien, 1991; Uő: *Magyar katolicizmus, 1991*. Budapest, 1991, Országos Lelekipásztori Intézet; Uő: *Csak katolikusoknak*. Budapest, 1995, Corvinus; Tomka, Miklós – Zulehner, Paul M.: *Religion in den Reformländern Ost(Mittel)Europas*. Ostfildern, 1999; Tomka, Miklós – Zulehner, Paul M.: *Religion im gesellschaftlichen Kontext Ost(Mittel)Europas*



aki annak ellenére, hogy nem szakteológus, talán több teológiai teljesítményét értékelő bizalmat kapott Ausztriában és más országokban, mint az akkori, lassú átmenettel küszködő magyar szakmai közélettől. Természetesen a pasztorálteológiai reflexiók számunkra releváns teljesítményei 1990 előtt kevésbé lehettek jelen Magyarországon, mint napjainkban, viszont éppen ezért lehetnek releváns (korábbi) teológiatörténeti dokumentumok. Az e korra vonatkozó, később keletkezett szövegeket majd a későbbiekben tárgyaljuk.

Visszatérve: miután 1976-tól fogva az állam igyekezett elkerülni a közösségekben tevékenykedő papok ellen indított pereket (különösen a Regnum Marianum papjai okoztak korábban sok problémát),<sup>401</sup> és a püspöki kartól az eddigieknél nagyobb mértékben elvárta az egyházi viszonyok „normalizását” (a kor egyik kulcskifejezése ez), természetesen feltűnést keltett, amikor 1981 őszén két ifjú lelkipásztor engedetlenségre ragadtatta magát: egyikük annak ellenére is prédikált egy ifjúsági zarándoklaton, hogy megvonták tőle a nyilvános megszólalás jogát, a másik az egyház belső ügyeiről mert beszélni a szószéken. A két lelkipásztor arról szólt, hogy az erőszakmentesség támogatandó elv, a püspökök olykor hibáznak, az egyház pedig nem hatalmi szervezet, hanem a szeretet közössége. Megnyilatkozásaik háttérében Lékai bíborosnak az esztergomi bazilika építésének 125. évfordulója alkalmából, 1981. szeptember 6-án mondott beszéde állt, mely szerint a bázisközösségek romboló hatásúak az egyházra, és tévútra vezetik az egyházat.<sup>402</sup> A két fiatal papot fél

---

Ostfildern, 2000; Gereben Ferenc – Tomka Miklós: *Vallásosság és nemzettudat: vizsgálódások Erdélyben*. Budapest, 2000; Die Medien und die Religion in Ost- und Ost-Mitteuropa. *MultiMEDIA*, (2000) 20 3 + 8; Tomka, Miklós – Zulehner, Paul M.: Religion during and after communism: introduction. *Concilium*, (2000) 3; Bürden und Chancen der Kirche in Ost-Mitteuropa. In *Akademie Report / Evangelische Akademie*, (Wien) (2002) 2; Egyházi válaszok és stratégiák a társadalmi problémák megoldásában. *Confessio*, 26 (2002) 3; Kirchenalltag zwischen Friedenspriester und Märtyrer. *Ostkirchenkunde*, 51 (2002) 1; Zsinati megújulás Magyarországon. *Távlatok*, 58 (2002) 4; Post-Communist Europe and the continued existence of atheism. *Concilium*, (2004) 2

<sup>401</sup> Basisgemeinschaften in Ungarn. *Herder Korrespondenz*, 31 (1977), 285–287.

<sup>402</sup> András: Offene Konflikte in Ungarns Kirche, i. m. 168. sk.

évre felfüggesztették, és átmeneti tartózkodási helyre kényszerítették. Az egyházi hivatalviselőknek az a „szerepsziszofreniája”<sup>403</sup> nyilvánul meg itt, amely abból fakad, hogy az egyház élet-szabályainak követésével párhuzamosan mindenben el kell fogadniuk a szocialista állam normáit.

Ebben az összefüggésben is Cserhádi Józsefre hárult a „haladó szellemű püspök” szerepe, egy két hónappal később adott interjújában<sup>404</sup> ugyanis úgy nyilatkozott, hogy a beállt „gondolkodási szünetben” nem a „kölcsonös kiközösítés” a megoldás, hanem „a kommunikáció helyreállítása az az út, amellyel biztosítható az egyház egysége”. Ennek ellenére a magyar püspöki kar 1981 novemberében a korszerű lekipásztorkodás támogatásával kapcsolatban kiadott körlevele már számos ellenvetéssel él a bázisközösségek gyakorlatát illetően, és élesen megtámad egy olyan szöveget, amely a közösségek köréből került ki. András Imre<sup>405</sup> szerint e szöveg nagyban emlékeztetett arra az 1961. március 15-én kiadott püspöki kari körlevélre, amelyben a püspökök hivatalosan elhatárolódtak bizonyos egyházi csoportok bíróság előtt álló tagjaitól, és élesen elítélték őket.<sup>406</sup> Egy ilyen közegben

<sup>403</sup> Uo. 170.

<sup>404</sup> *Kathpress*, 1981. november 24.

<sup>405</sup> András: Offene Konflikte in Ungarns Kirche, i. m. 171.

<sup>406</sup> „A Püspöki Kar tudomást szerzett arról, hogy aktív szolgálatban lévő katolikus papok és szolgálton kívüli szerzetesek ellen államellenes szervezkedésben való részvétel miatt eljárás indult. Ennek kapcsán a Püspöki Kar jövőbeli mihez-tartás végett a Tisztelendő papságot az alábbiakban tájékoztatja:

A Magyar Katolikus Püspöki Kar híven az 1950-ben aláírt megállapodáshoz, a leghatározottabban ellene van bármilyen államellenes cselekedetnek. Minden egyházi személyt vagy alkalmazottat, aki államellenes szervezkedésben vesz részt, vagy ilyen tevékenységet támogat, mint a magyar nép ellen vétőt, elítél.

Nem engedhető meg, hogy felelőtlen elemek a katolikus egyházat – bármilyen formában is – államellenes politikai célokra használják fel.

A Püspöki Kar nyomatékosan rámutat arra, hogy azok az egyházi személyek, kik nem elsődleges hivatásukat, a lelkek krisztusi szolgálatát teljesítik, hanem a Magyar Népköztársaság törvényeibe ütköző államellenes szervezkedést kezdeményeztek vagy kezdeményeznek, bárhol is működjenek, bűnös tevékenységükkel a katolikus egyház kárára cselekszenek. Sajnálatos, hogy az érintett személyek többsége az államhatalom részéről több alkalommal tapasztalt türelem és amnesztiák ellenére újból okot adott arra, hogy ítélet alá kerüljön.

Az Egyházmegyék Ordináriusainak eltökélt szándéka, hogy a jövőben határozottan fognak fellépni azon egyházi személyek és alkalmazottakkal szem-

– utalva az előbbiekre – természetesen csak „etikai megalapozási összefüggésekről” és „antropológiai alapmeggyőződésekről” lehet beszélni.

Míg a második világháború előtt Magyarországon 2900 népiskola, 184 középiskola működött a katolikus egyház irányítása alatt, két katolikus napilap, 18 katolikus hetilap, 25 havi rendszerességű és 3 negyedéves katolikus folyóirat jelent meg, 20 katolikus kiadó működött,<sup>407</sup> 1948-cal kezdődően a terep ijesztő gyorsasággal átrendeződött, és még a nyolcvanas évek második felében is az egyik legfőbb problémát éppen az értelmiség, az egyházi „szakemberek” hiánya jelentette<sup>408</sup> (hogy ez konkrétan mit jelentett például a hetvenes években, arra példát mutatnak a II. vatikáni zsinat dokumentumaihoz írt magyarországi kommentárok; a jelenlegi helyzetre pedig mi sem jellemző jobban, mint hogy a közelmúltban új kommentárokkal kiadott dokumentumok fordításán a kiadó mit sem változtatott a harminc évvel ezelőtti változathoz képest). A hétköznapi egyszerű egyházi „szakembereinek”, a lelkipásztoroknak a helyzetéről képet adó, rendkívül tanulságos írásában András Imre<sup>409</sup> megkülönbözteti egymástól a lelkipásztorok két csoportját: azokat, akiket 1948 előtt, és azokat, akiket azután szenteltek pappá; az első csoportot az 1948-as rendszerváltozás félelemmel töltötte el,

---

ben, akik az állam és a katolikus egyház törvényeit megszegve hivatásukkal visszaélnek.

A Magyar Katolikus Püspöki Kar úgy magát, mint a hazáját becsületesen szolgáló, törvényeit tiszteletben tartó katolikus papságot elhatárolni kívánja az ilyen felelőtlen egyházi személyek cselekményeitől, és bízik abban, hogy a jövőben ki-ki a maga területén elő fogja mozdítani a Magyar Állam és a Katolikus Egyház között kialakult jó viszonyt. A Püspöki Kar megkívánja, hogy a Magyar Népköztársaság kormánya és a Magyar Püspöki Kar között kötött megállapodást minden egyházi személy és alkalmazott megtartsa.

Budapest, 1961. március 15. Magyar Püspöki Kar. (700 sz. a Püspöki Kar tájékoztatása a papság részére.)” (Forrás: Emődi László: *A Regnum Marianum története*. Bécs, 1991, 74.)

<sup>407</sup> András, E.: Zwischen großen Hoffnungen und unterdrückten Ängsten. Die Liberalisierung in Ungarn. *Herder Korrespondenz*, 43 (1989), 272–279., 276. sk.

<sup>408</sup> András: Vom Staat gegängelt, i. m. 90.

<sup>409</sup> András, E.: Die Situation der Priester in Ungarn. *Concilium*, 18 (1982), 270–274.



megtörte és frusztrálta, a második csoportban viszont inkább tettvágyat és együttműködési készséget ébresztett.<sup>410</sup> Ennek ellenére a legfontosabb eseményt, a II. vatikáni zsinatot az egyházi közvélemény általánosságban elhamarkodottnak tartotta, és ezen egyházi eseményhez kapcsolódóan paradoxonokban sem szűkölködő módon tárult fel a magyar katolikus egyház helyzete: a zsinat irányelvei mellett elkötelezett „progresszív” teológusok eleinte az állami szervek rokonszenvét élvezték (úgy tűnt ugyanis, hogy az aktuális kérdésekkel szemben tanúsított érzékenységük segítséget nyújthat az együttműködés kialakításában), a hatalommal együttműködő békepapok azonban már korán tiltakozásukat fejezték ki a progresszívek állami támogatottságával szemben, arra hivatkozva, hogy az állammal egyházpolitikai tárgyalásokat folytató Szentszék aligha venné jó néven a teológiai progresszizmus magyarországi terjedését. A vitának – mi sem jellemzőbb – az Állami Egyházügyi Hivatal vetett véget. E képtelen helyzetben azonban „a konzervatív és a progresszív gondolkodás közötti ellentét az egyházon belül a felülről érkező beavatkozás ellenére – vagy talán azért is, mert a vonatkozó érveket nem lehetett nyilvánosan megvitatni – egyenesen értelmezési konfliktussá fajult”.<sup>411</sup>

A végső soron az állam kezére játszó konzervatív–progresszív feszültség azonban lényegében nem változtatott a „hétköznapi szakemberek” életén: a lekipásztorok változatlanul elmagányosodva élnek, „szinte senki nincs körülöttük, akivel beszélni tudnának, egyetlen beszélgetőtársuk gyakran tulajdon házvezetőnőjük”,<sup>412</sup> vagy teljes tétlenségre és unalomra vannak kárhoztatva, vagy éppen ellenkezőleg, bizonyos plébániákon agyondolgozzák magukat. A klérus elmagányosodását csak fokozza, hogy válságba került viszonyuk saját püspökhöz, akin keresztül – úgy tapasztalják – csak az állami egyházpolitika éri el őket.<sup>413</sup> Éppen ezért (ahogyan egy 1976-os interjúban Franz König megjegyezte) a keleti blokkon belül a papok helyzete talán Magyarorszá-

<sup>410</sup> Uo. 270.

<sup>411</sup> Uo. 271.

<sup>412</sup> Uo.

<sup>413</sup> Uo. 272.

gon volt a legnehezebb: itt ugyanis a papok nagy részén teljes rezignáció vett erőt (a rezignáció abszurd ellenpontja volt a soha nem látott méreteket öltött címadományozás). „Azóta a rezignáció talán csak tovább fokozódott; hiszen az egyházon belüli légkör nem alkalmas arra, hogy a papok szabadon kicserélhessék egymással gondolataikat, nem létezhet nyitott nyelv. Az az új egyházi tudat, amelyet az egyház (a Szentlélek irányításával) oly szenvedélyesen keres, csíraszerűen ott van már a lelkekben; kibontakozásához azonban nyitott nyelvre lenne szükség, amelyet annak a tudatnak kellene kísérnie, hogy mindenről lehet beszélni anélkül, hogy bárkinek is gyanúsítgatásoktól vagy elítéléstől kellene tartania.”<sup>414</sup>

A magyar egyház belső (rezignált) nyelvnélküliségének<sup>415</sup> ijesztő ellenpontja volt az állami vezetők, különösen Miklós Imre könnyed társalgási stílusa, félelmetesen ravasz érvelésmódja.<sup>416</sup> Amikor a *Herder Korrespondenz* munkatársa, David Seeber (aki 1966 és 1991 között főszerkesztője volt a lapnak) arról faggatta az „intézményesített ellentmondás”<sup>417</sup> (állami kontroll a államtól függetlennek deklarált egyházon) képviselőjét, miért létezhet Magyarországon súlyos állami kontroll az egyház felett, miközben a nyugat-európai országokban sehol nem létezik ilyesmi, Miklós Imre azt válaszolta, hogy efféle összefüggés Nyugaton is létezik, csak éppen más eszköztárral: nézete szerint például nem véletlen, hogy az Egyesült Államok közép-amerikai politikájának radikalizálása (Reagan) egybeesik a J. Ratzinger vezetésével a Hittudományi Kongregáció által a felszabadítás teológiájáról kiadott dokumentum megjelenésével.<sup>418</sup> A beszélgetésben továbbá Miklós Imre a legkörmönfontabb (bár természetesen kétségbeejtően átlátszó) érvekkel próbálja igazolni, miért tart Ma-

<sup>414</sup> Uo.

<sup>415</sup> A „nyelvínség” kérdését még tovább bonyolítja a még működő egyházi nyelv apologetikus és kioktató hangneme. A kérdésről bővebben: Tomka Miklós: *Magyar Katolicizmus*. Budapest, 1991, Országos Lelkipásztori Intézet, 25.

<sup>416</sup> Vö. pl. „Wir sind weitergekommen auf einem holprigen Weg.” Ein Gespräch mit Staatssekretär Imre Miklós, dem Leiter des ungarischen Amtes für Kirchenfragen. *Herder Korrespondenz*, 39 (1985), 364–370.

<sup>417</sup> Uo. 365.

<sup>418</sup> Uo. 368.

gyarországon „hosszabb ideig egyház és állam szétválasztása”,<sup>419</sup> miért nem létezhet sem ateista, sem keresztény állam,<sup>420</sup> mennyire méltánytalan a megítélése azoknak a püspököknek, akik „együttműködnek velünk”.<sup>421</sup> Az intézményesített ellentmondás bőbeszédűsége és a titulusokkal némává intézményesített lelkipásztorok nyelvnélkülisége közötti képtelen szakadék érzékeltetésére ennél többre nincs is szükség.

Bár a visszatekintés kedvező állapotában, az egyik legreálisabb képet a magyar katolikus egyház intellektuális helyzetéről mégis Szennay András rajzolta meg egy 1991-es írásában.<sup>422</sup> Talán egyedül Szennay András mondta ki világosan: a magyar egyház a kommunizmus évtizedei alatt egyfolytában válságszituációkban élt, amelyekkel nem tudott megbirkózni, s ezért a politikai fordulat után sem tud mit kezdeni újonnan előállt szabadságával.<sup>423</sup> A negyvenéves egyházüldözés alatt szinte teljesen „kivérző” egyház a nyolcvanas évekre odáig jutott, hogy „a papok és a laikusok lelkében még mindig ott hat az évtizedeket át beléjük táplált félelem”, és ebben a félelemmel teli közegben nem létezik az egyház megújulását célzó lelkipásztori program, általános kapkodás jellemző, és csupán „tűzoltásra” van mód.<sup>424</sup> Részben a nyilvános vallási nevelés lehetőségének hiánya következtében a nyolcvanas évek végéig még életben maradt kisebb csoportok körében általános az „exkluzivitás, amely már-már gettó-mentalitássá” torzul; nem léteznek igazi, nyitott keresztény közösségek, amelyek a nyilvánosság számára tanúsítani tudnák az egyház mibenlétét. Az egyik legnagyobb probléma, hogy „a mai napig hiányoznak felkészült és szakképzett munkatársak, akik elszánnák magukat arra a szükséges, a hitből fakadó bátorságra”, amely a nyilvános keresztény cselekvéshez szükséges.<sup>425</sup> Hiányoznak a felkészült tanárok, az oktatás minden fokán, nincsenek rátermett pedagógusok, nem léteznek használható tankönyvek. Az egyházat intel-

<sup>419</sup> Uo. 365.

<sup>420</sup> Uo. 367.

<sup>421</sup> Uo. 369.

<sup>422</sup> A. Szennay: Kirche in Ungarn, i. m.

<sup>423</sup> Uo. 131.

<sup>424</sup> Uo. 130.

<sup>425</sup> Uo. 129.



lektuális szempontból is megnyomorító, folyamatos krízisállapot következtében „számos tekintetben elvesztettük a látásunkat, megvakultunk. Előbb ki kell gyógyulnunk vakságunkból, hogy újra a hit szemével tudjunk látni.”<sup>426</sup>

A permanens válságban látását és nyelvét elvesztő, klerikalizálódott, ellehetetlenülését, „szerepskizofréniáját” a klerikális címadományozások abszurd színeivel ellentőzni próbáló magyar egyház nyilvánosságot nélkülöző közegében, megfélemlített híveitől távol a házvezetőnőjével beszélgető és a tanári szobába soha be nem lépő pap – ez a kép tárul elénk a német nyelvű folyóiratokban a magyar egyházzal foglalkozó írások tükrében. A laikus értelmiségről szinte egy szót sem találunk, a nyilvánosság és a nyitott nyelv hiányát pedig az egyház értelmiségi szereplői (Cserháti, Nyíri) a dialógusra intő felszólítással próbálják elfedni – a kivágott nyelvű, megkötözött lábú, vak értelmiség dialógusa természetesen csak az „etikai megalapozás-összefüggések” és az „antropológiai alapmeggyőződés” marxista–keresztény fel-tárásának igényéig juthatott el.

## Újabb modellek

Az előbbi problematika mentén német nyelvterületen újabb és újabb, magyar szerzők tollából napvilágot látó tanulmányok állnak rendelkezésre, amelyek ha kifejezetten nem is, de kellő figyelemmel, tetten érhető módon igyekeznek a dolgozatunk témájául választott alapkérdés irányába is tájékozódni. Nem tudjuk és nem kívánjuk a gazdag anyag teljes spektrumát fölvázolni, pusztán a kérdésfeltevésünkkel kapcsolatban szeretnénk újabb szempontokat találni. Mivel e tanulmányok, kötetek jelentős része a bécsi Pastorales Forum által alapított AUFBRUCH nemzetközi kutatási program keretében készülhetett el, nem tűnik megalapozatlannak az a kísérletünk, amely a szóban forgó kutatási program által publikált eredmények idevágó fejtegetéseire reflektál.

Ahogy Paul M. Zulehner a programban kiadott egyik kötet

<sup>426</sup> Uo. 131.

előszavában mondja: Franz König, az akkori bécsi érsek személyében testesült meg az a mindig is meglévő viszony, az az alapállás, amely Európa nyugati és keleti felét Bécsben folyamatosan összekapcsolta.<sup>427</sup> A kelet-(közép-)európai egyházi valóság inkább a térben és időben közelebb „második világ” benyomását keltette a bécsi szakemberekben, mintsem a harmadik világét. Ennek a második világnak a szószólói lehettek azok is, akik német nyelven publikált munkájukkal hozzájárultak a világosabb önmegértés magyarországi feladatának teljesüléséhez. Előljáróban hozzátehetjük; ezek a munkák jórészt még nem mentek át sem a magyarországi (és ennek csak egyik oka az, hogy a kötetek mind ez ideig magyarul nem érhetők el) szekularizált, sem az egyházi recepció kritikáin. E tekintetben folyamatos az az érdektelenség, ami a még mindig élő, mesterségesen megteremtett magyarországi szakmai közegekben az elmélet irányába tájékozódó értelmiségieket sújtja. E tekintetben is kevésbé innovációkézségesek a „második világ” értelmiségije, mint első világbeli kollégáik, akik mint értelmiségiek viszonylag tágasabb és főleg: szabadabb elméleti (kevésbé egzisztenciális töltetű) csatározásokban szocializálódhattak. Az érintett, posztszocialista országokat vizsgáló, széles és mélyreható szociológiai és teológiai alapelvek szerint elvégzett vallásosságvizsgálat<sup>428</sup> ismertetése helyett inkább az AUFBRUCH-kötetek némelyikében elő-előkerülő olyan értelmezési kísérletekre koncentrálunk, amelyek dolgozatunk szempontjából elkerülhetetlenül fontos megállapításokkal szolgálhatnak.

Máté-Tóth András és Pavel Miklušćák kelet-közép-európai teológia felé tájékozódó munkájukban<sup>429</sup> külön részt szentelnek a múlt teológiai deskripciójára, ami számunkra épp a teológiai

<sup>427</sup> Vö. Zulehner, Paul M.: Vorwort. In Máté-Tóth: *Theologie in Ost (Mittel) Europa*, i. m. 9.

<sup>428</sup> Vö. Tomka, Miklós – Zulehner, Paul M.: *Religion in den Reformländern Ost(Mittel)Europas*. Ostfildern, 1999; Tomka, Miklós – Zulehner, Paul M.: *Religion im gesellschaftlichen Kontext Ost(Mittel)Europas*. Ostfildern, 2000; Tomka, M. – Potocnik, V. – Tos, N. – Maslauskaitė, I. – Navickas, P.: *Religion in den Reformländern Ost (Mittel)Europas. Ungarn, Litauen, Slowenien*. Ostfildern, 1999.

<sup>429</sup> Máté-Tóth, András – Miklušćák, Pavel: *Nicht wie Milch und Honig; Unterwegs zu einer Pastoraltheologie Ost(Mittel) Europas*. Ostfildern, 2000.

alapállás hangsúlyos volta miatt jelentős. A múlt az általuk elővezetett kérdéskötegek megközelítésében pasztorálteológiai hívásként értelmeződik, azért, hogy a jövőre nézve hasznosítható pasztorálteológiai belátásokkal gazdagítsa a reflexiót. Ebben az értelmezésben tehát a történelmi események – épp eszkatológiai távlatuk révén – teológiai reflexió („komplex feladat, ugyanakkor korlátozott illetékességű vállalkozás”)<sup>430</sup> tárgyául szolgálhatnak. A teljesség igénye nélkül néhány, a történelemmel szerves kapcsolatban lévő teológiai szempontot föl kell elevenítenünk, amelyek az egyházi értelmiségre vonatkozó fejtegetéseinket tovább finomíthatják, valamint árnyaltabbá tehetik annak a szellemi közegnek a bemutatását, amelynek vizsgálatával dolgozatunk foglalkozik.<sup>431</sup>

1. *Az egyház ellenfele egy militánsan ateista és egyházellenes ideológiának*, ahol a marxizmus mint elméleti ateizmus világos ideológiai helyzetet teremtett, mondjuk a nyugati országokban sokkal erősebb, ugyanakkor elméletileg tartózkodó gyakorlati ateizmussal szemben, ahol ezek a kérdések folyamatosan háttérbe szorultak.

2. *Az egyház szervezett üldözése*, amely az iskolák, egészségügyi intézmények, különböző médiumok, könyvkiadók, szövetségek, szervezetek bezárásától a papok és püspökök közösségtől, illetve egymástól történő izolálásáig terjedt. Mindenközben a még működő egységek erős kontroll alatt tartása, a folyamatos beavatkozás a belső ügyeikbe, a nyilvános papi szolgálat megnehezítése, korlátozása, a hivatalviselők állandó kollaborálásra kényszerítése, spiclik beépítése, hívők szakmai karrierjének ellehetetlenítése.

3. *A múlt terhe*, amely az egyház részéről nagyjából és egészében korábban sújtotta az egész magyar társadalmat. Elég itt a földkérdésre, a magyar félfudális berendezkedésre és a két háború közötti történelmi tapasztalatokra hivatkozni. Ezért az egy-

<sup>430</sup> Uo. 26.

<sup>431</sup> A következőkben Máté-Tóth András és Pavel Mikluščák előbb idézett könyve említett, teológiai deskripciót elvégző részét tekintjük át saját hermeneutikai feladatunknak megfelelően: i. m. 23–49.



házakat ért támadások akár ellenhatásaként is értelmezhetők a múltban elszenvedett tapasztalatok miatt.

4. *Az üldöztetés mint lehetőség* – ez a szempont megfordítja az eddigi kérdés irányát, és arra koncentrál, ami az üldözés tényéből kialakulhatott, hiszen az üldözés:

- a *szenvedésből való megújulás* lehetősége egyben, hiszen az elnyomás, az üldöztetés, a börtön a hétköznapi élet terepeként létrehozta azt az (katatón) életstruktúrát, amelyben az üldöztetés a maga hétköznapi valóságában életképző, életalakító tényezővé vált;<sup>432</sup>

- a *testvéries egyház tapasztalata*, amely az elnyomás terhe miatt eddig ismeretlen szolidaritási technikákat sajtolt ki az elnyomottak szociális kapcsolatrendszeréből;

- *szoros kapcsolat a pápához* mint olyan instanciához, amely az elnyomó, győztesnek látszó és önmagukat ünneplő<sup>433</sup> erők- és hatalmasságokhoz képest, azokkal szemben elfogadható, igenelhető – „ellenautoritást” jelenthetett;

- *az egyházak közötti kölcsönös közeledés*, amely olyan sajátos, mondhatnánk „spontán ökumenét” alakított ki, amelyik épp a különböző közösségek e sajátos – tulajdonképpen utoljára a 19. század közepén megtapasztalt –, mert közösen átélt elnyomástapasztalatán alapult;

- *emberközelség*, hiszen az elnyomás tapasztalata révén, illetve az erre adott válaszaiban az egyház közelebb tudott lépni az elhagyottakhoz, szenvedőkhöz, egyszerűen annál a nehézkedésnél fogva, amely az elnyomatás évtizedeiben őt magát is érintette;

- *egyház mint a szabadság tere*, ahol mindennel szemben, mint egy „menedékhelyen” megtapasztalható, átélhető „a szabad szó, a nyitott dialógus és a teremtetőerő”<sup>434</sup> tapasztalata;

<sup>432</sup> E kérdés irodalmilag megformált, jól követhető leírása Kertész Imre *Sors-talanság* című munkája, ahol a főhős időben és térben folyamatosan merül alá a „koncentrációs táborok univerzumába”, hogy aztán ebből a tapasztalatból (vagy épp ezzel szemben) életet tudjon keresni és találni magának. Hasonló erővel képes életművében megszólítani az erőszakkal szembeni „reménykeresést” Márai Sándor is.

<sup>433</sup> Lásd *pompa diabolica*; jelen dolgozat 7.1.

<sup>434</sup> Máté-Tóth – Miklušćak: *Nicht wie Milch und Honig; Unterwegs zu einer Pastoraltheologie Ost(Mittel) Europas*, i. m. 35.

– *életközeli teológia*, amelyben az egyház egyik funkciójaként, a teológia is részesül az egyház egész létét átjáró tapasztalatokban – épp az egyetemes erőszak egyetemes elszenvedése révén;

5. *Deformációk*, amelyek lehet, hogy az elnyomásból következtek, mégis a további, előrevezető lépések megtételekor nem várt nehézségeket okozhatnak:

– *az egyház gettósítása*-gettósodása: az egyház spirituális, oktatási, kulturális területeinek elsorvasztása magával hozza az elsorvasztott területek „elsivatagosodását”. A „semmi” közepén meg-megjelenő kezdemények védelmet igényelnek. A gettó (az egyháznak) a meglévő kezdemények őrzésének örömeiből, valamint az elveszített értékek fölötti fájdalomból épül. „Ez azt jelenti, hogy az egyház teljesen ki lett zárva a nyilvános életből és cselekedetei az egyházon belüli terekre korlátozódtak”,<sup>435</sup>

– *a hit magánosítása*: ennek legfőbb oka az egyház elnyomásából fakadó megfélemlítés, amely a hitéletet annyiféle privát és elzártságában alakuló magánhitté forgácsolta, amennyi csak az adott nemzet egyházát összességében kiadta. A magánszférára lett (lehetett) az a terep, ahol az egyház nyilvánossága tovább élhetett, ezzel elveszítette ugyan azt a transzcendentális nyitottságát, amelyből pedig táplálkoznia kellett volna, de mégis megőrzött valamit belső életéből – befelé lett nyitott. Teológiaiilag hozzájárult ehhez a II. vatikáni zsinattal kapcsolatos idegenség, amely konzerválta a neoskolasztikus iskola extrinsecismuson alapuló reflexiós-monopóliumát, és az élet és a hit két szintjének merev szétválasztását, ami korábban is lehetővé tette az élet és a hit szétválasztásnak egzisztenciális és kollektív önigazolását;

– *képtelenség a megújulásra*: a kommunisták által engedélyezett egyház továbbra is népegyházként értelmezte önmagát, nemigen tudott más, ettől eltérő szerepet elsajátítani, elköteleződéseket meghozni. Ugyanakkor a szembenállás mint identitás szintén csak igen korlátozott mozgást engedélyezett szá-

<sup>435</sup> Idézik Josip Balobant: uo. 36.

mára. A hitélettel kapcsolatos belső tevékenységek a plébániák falain belül zajlottak, a hivatalos, nyilvánosságot igénylő ügyekben viszont az egyházi hivatalok voltak illetékesek. A papok jó része az időközben lezajlott zsinat ellenére is az egyházközséget ügyfeleket fogadó és szolgáltatásokat nyújtó intézménynek tekintette;

– *az egyházi élet klerikalizálása*: mivel azokat a laikusokat, akik vállalták az egyházhoz tartozás külső jegyeit, a kommunisták úgy ítélték meg, mint „kétes egzisztenciákat”, az érthető eltávolodás miatt folyamatosan terhelődött rá a klérusra olyan tevékenységek sora, amelyeket korábban laikusok láttak el. Így a feladatokat és a felelősséget tekintve is túlterhelődtek, ami egyházi szerepük automatikus nem spirituális jellegű felértékelődéséhez vezetett;

– *fogyatékos kollegialitás*: mivel a hivatalviselők a papi szerepet a népegyházi, tömeges és „felületi” pasztorációban gyakorolták, és mivel ebben a képletben (képzési módszereket és az „egyéni harcokra” felkészítő oktatást figyelembe véve) viszonylag kevés lehetőség épülhetett ki a kollegiális vezetési stílus kialakulása számára, nem is jöttek létre olyan együttműködési formák, amelyek képesek lettek volna a folyamatosan képződő távolságokat kollegiális tettek segítségével feloldani;

– *a laikusok hiányzó felelősségtudata*: az előbbiekből következik, hogy folyamatosan csökkent a laikusok önállósága és felelősségtudta, ennek megfelelően, fordított folyamatként, felerősödött az egyházvezetés tekintélyelvűsége. Mindennek hátterében pedig ott a pártállam „tekintélye” mint végső szervező elv, társadalmi instancia;

– *kihasználatlan lehetőségek*: számos kezdeményezés született és szökött szárba (illetve számos kísérlet történt, majd halt el különböző lelkiiségek és kisközösségek kiépítésekor), mégsem volt kellő visszhangjuk a papképzésben, és kevés közösség állt az életképes kezdeményezések mögé, magára véve az e kezdeményezések nyilvánosságra kerülésével együtt járó terheket. Ez a tehetetlenség csak részben magyarázható az elnyomással. Alakíthatta a megszokás is, amely a korábbi évek



erősebb egyházüldözéseinek fájó emlékéből táplálkozhatott mind a klerikusok, mind a laikusok emlékezetében;<sup>436</sup>

– *zsinatrecepció*: amely azért is váratott magára, mert a zsinat által megfogalmazott program jelentős (nyitás a világ felé, dialóguskezdeményezés stb.) része nem egyezett azokkal (a védekezésből, barikádharcból, az ajtók szorosra zárásából következő) az alapelvekkel, amelyekkel az elnyomás alatt élő egyház megpróbálta túlélni a rá nehezedő elnyomást. Az egyetemes egyház a zsinaton elkerülte a kommunizmusmal való szembenállásának markáns és egyértelmű kinyilvánítását, ugyanakkor a zsinati eredményeket nyilván csak korlátozott értelemben lehetett a magyar egyház számára felajánlani, hiszen a hatvanas években még javában tartott a későbbiek során sokat enyhített erős elnyomás.

Magának az eredményeknek teológiai, valamint társadalmi nyilvánosságot igénylő megvitatása is lehetetlennek bizonyult részben a politikai kontroll, részben az egyházi félelmek miatt. A liturgikus megújulás elsajátítása is külsőségeiben sikerült csak, hiszen a liturgia belső, lelki megújulást szolgáló, illetve onnan forrászó alapelvei nemigen kerülhettek bele az egyház, a népdialógusköreibé. Nem kerülhetett szóba, mit is ért a zsinat azo-

<sup>436</sup> Magyar területen először ez a gondolat is Szennay András írásaiban jelent meg, aki arra hívta fel a figyelmet, hogy az elnyomás éveiben az egyház tagjai elsajátítottak egy olyan magatartást, ami legitimálta az üldözés jelenlétét (vagy már csak annak az emlékét) azzal, hogy minden újtól, minden kezdeményezéstől – az agresszív elnyomásra emlékezve – tartottak. Rögzült egy (külsőleg) már nem indokolható öncenzúra, amely lehetetlenné tette a kezdeményező és előremutató folyamatok megerősödését, hiszen gyakorta könnyebb volt azt mondani, hogy ezt „úgy sem engedik”, mint folyamatosan elmentni az elnyomó rezsim toleranciaküszöbéig, és ott rögzíteni az új tervek, kezdeményezések kontúrjait. Tagadhatatlan, hogy még a hetvenes évek közepén is veszélyes kísérletnek tűnt mindez, de 1976 után is maradt a bénult félelem, a sekrestye-pasztoráció, pedig évről évre fogyott az a legitimációs bázis, ami lehetővé tette a szocialista rendszer számára a korábban szárbá szökkent kezdeményezések könyörtelen elfojtását. „A magyar egyház akkor lesz képes evangelizációs küldetését teljesíteni, ha maga is megújul. Fel kell ébrednie a 40 éves tespedésből, legyen az külső elnyomás, vagy belső rezignáció következménye. Az „ébredés” folyamat, amely nem következhet be egyik percről a másikra. Fel kell hagyni végre a „kis lépések” önyugtató és elkedvetlenítő szemléletével, hiszen nagy út áll előttünk. A megújulás első feltétele a szemléletváltozás.” *Magyar Kurír*, 1989, 100–107, 100.

kon a (liturgiával kapcsolatos) kifejezéseken, mint: „az egyház mint Isten népe”, „az egyház mint kommunió” vagy a „megkelesztettek általános papsága”.<sup>437</sup> Mindezek jelentése és jelentősége sokáig idegen maradt a keleti tömb országaiban élő hívek számára. Ahogyan az is, hogy hogyan is változtak, fejlődtek tovább a laikusokkal kapcsolatos tanítóhivatali állásfoglalások. Magyarországon (a nyilvánosságstruktúra különbözősége okán – akár Lengyelországot vagy Horvátországot tekintve)<sup>438</sup> nehezebben mentek át a köztudatba a zsinat előremutató kezdeményezései.

Mindezek a teológiai szempontok közelebből is leírják tehát azt az egyházi, szellemi közeget, amelyben a szocializmus végső, látható csődje, összeomlása érte az embereket, az egyházat. A változás kihívásai természetesen érintik a jövőt, amellyel kapcsolatos megállapításainkat azonban későbbre halasztjuk. A rendszerváltás utáni helyzetet feltáró, szintén az AUFBRUCH nemzetközi kutatás keretében megjelent másik kötetben<sup>439</sup> számos kutató különböző témák kifejtése kapcsán ad helyzetjelentést a rendszerváltást átélő egyházakról. Farkas Beáta a reformországok egyházainak változatos finanszírozási rendszereibe nyújt betekintést,<sup>440</sup> Tomka Miklós *Egyház, nyilvánosság és média* című dolgozatában<sup>441</sup> áttekintést ad a nyilvánosság és az egyház jelenlegi viszonyrendszeréről, elemzi a média és a vallás (kommunizmus alatti) problematikáját,<sup>442</sup> majd ebből kiindulva vizsgálja az egyház és a média viszonyrendszerét a posztkommunista kultúra és társadalom közegében.<sup>443</sup> Tomka a tanulmány *Egy ideiglenes mérleg elemei* című részében hét olyan kérdést vizsgál meg, amelyek az 1990 utáni váltás médiát érintő részét érintik. Az áttekintett szempontok 1. a médiaterület állapota; 2. az elért közönség; 3. az egyház és a világ közötti kapcsolatok;

<sup>437</sup> Máté-Tóth – Mikluščák: *Nicht wie Milch und Honig; Unterwegs zu einer Pastoraltheologie Ost(Mittel) Europas*, i. m. 46.

<sup>438</sup> Uo.

<sup>439</sup> Uo.

<sup>440</sup> Farkas, Beáta: *Materielle Grundlagen*. Uo. 214–230.

<sup>441</sup> Tomka, Miklós: *Kirche, öffentlichkeit und Medien*. Uo. 261–275.

<sup>442</sup> Uo. 261–266.

<sup>443</sup> Uo. 267–270.

4. az egyházi média belső szerkezete; 5. az önkorlátozás problémája a különböző elvárásokra tekintettel; 6. keresztény média versenyben a helyreállítandó nyilvánosságért; 7. a bennfoglalt és a kifejezett egyházi médiastratégia.

A fenti kérdések elemzése után, a feltárt eredmények alapján Tomka megállapítja, hogy a negyvenévnnyi elnyomás után viszonylag jól alakulnak ezen országok médiával kapcsolatos körülményei, hiányoznak ugyanakkor a hosszú távú, jól átgondolt, jövőre vonatkozó elképzelések. Török Péter elemzi a különböző országok tapasztalatai által leírható egyházpolitikai és nemzetközi kapcsolatokat alakító stratégiákat,<sup>444</sup> Kamarás István a szektákat és az új vallásos mozgalmakat ismerteti,<sup>445</sup> míg Gereben Ferenc a vallás és a nemzeti<sup>446</sup> identitás összefüggéseit mutatja be – mindezeket a posztkommunista országok jelenlegi helyzetével összefüggésben.<sup>447</sup>

Dolgozatunk pasztorálteológiai tárgya miatt számunkra nagyobb jelentőségű Máté-Tóth András írása, aki *Ellenállás és konformizmus* című tanulmányában<sup>448</sup> különböző szerzőkre hivatkozva a diktatúra fázisait és természetét veszi számba – és ezekkel a fázisokkal (különböző logikák, mégis nagyjából összecsengő határvonal mentén) kimutatja, illetve felhívja figyelmünket a „generációs tapasztalatok” fontosságára, hiszen különböző időszakokban az elnyomást elszenvedők más-más elnyomással találkozhattak, és az ellenállás sajátosságai is ennek megfelelően alakulhattak. A problémakör bővebb ismertetése helyett tekintsünk egy másik mű irányába, Máté-Tóth András ugyanis az

<sup>444</sup> Török, Péter – Vaiš, Irena: Internationale Beziuhungen. Uo. 275–287.

<sup>445</sup> Kamarás, István – Nikič, Mijo: Sekten und neue Religiöse Bewegungen. Uo. 297–305.

<sup>446</sup> Gereben, Ferenc: Religion und nationale Identität. In Zulehner, Paul M. – Tomka, Miklós – Toš, Niko (Hrsg.): *Kirche im Aufbruch: zur pastoralen Entwicklung in Ost(Mittel)Europa: eine qualitative Studie*. Ostfildern, 2001, 307–317.

<sup>447</sup> A kérdésről, a problematikát kitágító, érdekes tanulmányok olvashatók Languth, Gerd (Hrsg.): *Die Intellektuellen und die nationale Frage*. Frankfurt am Main, 1997.

<sup>448</sup> Máté-Tóth, András – Juhant, Janez: Widerstand und Konformismus. In Máté-Tóth – Miklušček: *Kirche im Aufbruch. Zur pastoralen Entwicklung in Ost(Mittel) Europa – eine qualitative Studie*, i. m. 318–338.



AUFBRUCH-kutatás egy újabb kötetében<sup>449</sup> megjelentetett munkájában vállalkozik arra – amit közép-európai teológustól eddig még nem láthattunk –, hogy a bécsi kutatókör által elért közös eredmények alapján megfogalmazzon egy saját pasztorálteológiai modellt. E kötetben az új fejezetek mellett számos korábbi írás részben vagy átdolgozva megtalálható, viszont egységes képpé az a szándék rendezi őket, amit a cím fejez ki legmarkánsabban: *A teológia Kelet-Közép-Európában*. Mivel a kötet pasztorálteológia összefüggésrendszerét jelen dolgozatban indokolatlan ismertetni, viszont egyes szempontjai fontosak lehetnek további vizsgálódásaink számára, legjobban tesszük, ha a könyv bizonyos fölvetéseit bevonjuk a későbbi fejezetek fejtegetéseibe,<sup>450</sup> annál is inkább, mert eddigi tárgyalásunk menetébe olyan anyagok bevonását látjuk indokoltnak, amelyek a vallásos, másképpen az egyházi értelmiség 1949–1990 közötti vizsgálatának tárgyalási módját szeretnék a konkrét, magyarországi történeti vonatkozások irányába elmélyíteni.

<sup>449</sup> András Máté-Tóth: *Theologie in Ost(Mittel) Europa*, i. m.

<sup>450</sup> Lásd alább: 161–203.

# Megzavarodottság – a szocializmus pszeudonyilvánossága

## A létező szocializmus értelmisége

### *Tételeink:*

1. A létező szocializmus manipulatív nyilvánosságában minden értelmiségi csoport önértelmezése eltorzult, elvesztette kapcsolatát egy nagyobb, szabad, kritikai nyilvánossággal, ezáltal marginalizálódott. E tekintetben a marginalizálódás megtörtént a pártállami elit értelmiségijeinek körében ugyanúgy, mint más politikai, egzisztenciális vagy kulturális értelemben periférisabb csoport esetében.

2. A marginalizálódás mindig ugyanazt jelenti a nem szabad nyilvánosság politikai terében: kihullást egy olyan látszólag középpont nélküli, ugyanakkor egymásra mindig nyitott diskurzusnak a teréből, amelyben a kritika és az önkritika, a szeretet és a szeretetnélküliség, az elfogadás és az elutasítás szellemi vonatkozású kapcsolatrendszerait hozza létre, és ezáltal megképzí önmaga szabályrendszerét és középpontját – ami a kritika és önkritika, szeretet és elfogadás értelmiségi feladata.

3. Az álnyilvánosság tereiben ezért csak álszerepek létezhetnek, nem lehet senki önazonos (identikus). A folyamatos gyanúsítás és bizalmatlanság (amely az álnyilvánosság lényegi határmánya) miatt minden szerep eleve problematikus. Ebben a nyilvánosságban mindenki be van szennyezve a gyanú és a bizalmatlanság nyálával. Az álnyilvánosságban elfoglalt pozíció arányba állítható az (külön technikákat nem igénylő, ebből az álnyilvánosságból lényegileg következő) ellenőrizhetőség fokával.

4. Mivel az álnyilvánosságban a szereplők mindegyike a gyanú és bizalmatlanság közegében létezik (hiszen őt úgy, előzetesen eldöntve, mintegy kontrollálva engedték ebbe a térbe, akár a börtönébe, akár a színpadéra), erkölcsi természetű ítéletek nem hozhatók a különböző résztvevők cselekvéseivel állásfoglalásai-val kapcsolatban.

5. Ebből következik, hogy a jó és a rossz kategóriája nem alkalmazható fogalmak, hiszen az álnyilvánosságban a jó csak áljó, a rossz, csak álrossz. Ez hallgatólagosan az egész nyilvánosság alapszabálya. A jó és a rossz manipulatív fogalmakká váltak, s ezáltal értelmüket, jelentőségüket veszítették.

6. Az előzőekben kimutattuk, hogy az értelmiségi tevékenységéhez lényegileg tartozik hozzá a nyilvánosságban való jelenléte,<sup>451</sup> legyen ez akár tetteiben, hallgatásaiban, műveiben manifesztálódó. A pártállami magyar szellemi közélet vallásos és nem vallásos értelmiségijeit is – annak ellenére, hogy szabad, kritikai nyilvánosságról nem beszélhetünk – értelmiségi kritériumok szerint kívánjuk vizsgálni, úgy ahogyan azt a korábbiakban tettük.<sup>452</sup> Kimutattuk a kritikai nyilvánosság jelentőségét az értelmiségi önazonosság struktúrájában, ugyanakkor azt is láttuk, hogy a totalitárius társadalomban élő értelmiségi megfosztódik ettől az önazonosságtól lényegileg alakító nyilvánosságtól. Ez a megfosztódás nincs összefüggésben az illető értelmiségi vallásos vagy nem vallásos önazonosságával (ezért értelmezési vákuum nélkül nem is lehetne szétválasztani egymástól mozaikszenvédéseiket<sup>453</sup> – összefüggének egymással, még akkor is, ha erről ilyen-olyan okoknál fogva kölcsönösen nem kívánnak tudomást venni).<sup>454</sup>

Esetükben például az észrevehetőség, a hatás vagy a tudás-előfeltétel kritériumait sem tekinthetjük pusztán a vallásos értelmiség esetében problematikusnak.<sup>455</sup> Mivel eddig csak hivatkoztunk a retrospektív reflexiók jelentőségére, a magyarországi egyházi közélet történeti horizontján igyekszünk bevonni olyan tapasztalatokat, szempontokat, amelyek retrospektív reflexiók módján talán igazolni fogják az előbbi fejezetekben felvetett komplex pasztorálteológiai problematika értelmezői életképességét.

Paradox helyzet áll előttünk: először is, a nyilvánosságkritériu-

<sup>451</sup> Lásd fentebb: 7–22.

<sup>452</sup> Lásd fentebb: 71–103.

<sup>453</sup> Lásd fentebb: 128–136.

<sup>454</sup> Lásd alább: 222–225.

<sup>455</sup> Lásd fentebb: 44–47.



mok tárgyalása után a nyilvánosság, a szubjektumszerűség, az értelmiségi típusok vagy a különböző résznyilvánosságok problematikáját áttekintve (érintőlegesen vizsgálva a totalitárius társadalmakban élő értelmiségek helyzetét), nem tudjuk a nyilvánosságfogalom<sup>456</sup> belső kritériumrendszerét maradék nélkül érvényesíteni a totalitárius rendszerben élő vallásos (és nem vallásos) értelmiségek vizsgálatának esetében. A harmincas évek német teológiai gondolkodásával kapcsolatos vizsgálódásunk feltárt ugyan néhány markáns magatartásformát, ezek azonban egy rövid időszak eredményeiként állnak előttünk, így csak kellő óvatossággal és távolság tartással tekinthetünk az általuk kínált párhuzamokra.<sup>457</sup> Ugyanakkor, az elmúlt század totalitárius társadalmában évtizedeket leélt értelmiségek helyzetét is (amennyiben értelmiségeknek tekintjük őket) vizsgálnunk kell – az ő helyzetük azonban a korábban kidolgozott kritériumok alapján (úgy tűnik) nem vizsgálható, pontosabban (és ebben az irányban további lépéseket lehet tenni) negatív értelemben vizsgálható, amennyiben nyilvánosságadottságaikat sajátos (korlátozott, megszüntetett, álságos) pszeudoértelemben értelmezzük.

Itt azonban módszertani különbségtétellel kell élnünk. Mivel dolgozatunk tárgya a vallásos értelmiség csoportja, további vizsgálódásainkban különösebb figyelmet nem tudunk a nem vallásos (legyen akár hívő, akár a maga módján vallásos vagy ateista) értelmiségre fordítani, csak annyiban, amennyiben feltétlenül szükséges a vallásos értelmiség nyilvánosságproblematikájának elmélyítéséhez. Meg kell jegyeznünk ugyanakkor, hogy az 1948–1991 közötti elnyomás válogatás nélkül mindenkit sújtott. Helytelen lenne tehát ebből a közös tapasztalati rendszerből első lépésben, rögtön kiragadni a vallásos értelmiséget, és különállásában szellemi életszerűségétől megfosztani.<sup>458</sup> Egyelő-

<sup>456</sup> Lásd fentebb: 10–22; 33–50; 104–121.

<sup>457</sup> Lásd fentebb: 48–70.

<sup>458</sup> Vö. Horák Magda: *A magyar értelmiség veszteségei az 1940-es években*. A szerző kiadása. 1994, különösen 28–34. A kötet hátsó borítója például Weöres Sándort idézi: „Láttál-e valaha birkanyírást. Mikor az egész nyáját egyenként megnyírják. Ritka birka pusztul el természetes halállal; s hogy majd leölik őket, az alkatukban él, ezt az érzést vonszolják magukban mezőn-tüskén keresztül; és amint a nyíróolló alá kerülnek, úgy érzik, hogy éppen most teljesül rajtuk a birka-

re tehát szélesebb körben kell folytatnunk, hogy aztán majd a módszertani különbségtétel mentén tovább tudjunk lépni, még inkább sajátos tárgyunkra fókuszálva.

Az értelmiség különböző csoportjai történelmi tapasztalataik számbavételével élhetik meg, dolgozhatják fel, bensőségesíthetik a Trianon óta tartó, minden magyart így-úgy elérő személyes vagy csoporttörténeti, résznyilvánosságokat érintő vesszőfutás élményeit.<sup>459</sup> Az első háború, Trianon, a második háború előtti időszak, a második háború, a német és a szovjet megszállás mind-mind a folyamatos zavarodottság állapotában telt – mindenkit érintett. Érintett mindenkit: a politikusokat, a művészeket, a kétféle munkásokat, a vallásosakat, a hívőket, az ateistákat, a különböző nemzetiségeket, vallások képviselőit, a különböző önazonosságú csoportok tagjait.<sup>460</sup> Dolgozatunkban a szocialista elnyomás idején önmagukat egyházi értelemben az oltárközösséghez tartozó, a külső egyházközösséghez tartozás jegyeit elvállaló értelmiségiekkel foglalkozunk. Nem célunk továbbra sem a különböző hívő, nem hívő, maguk módján vallásos és egyéb csoportok vizsgálatával foglalkozni. Mivel alapkérdésünk a nyilvánosság-problematikához kapcsolja vizsgálódásunk menetét, indokolatlannak tartanánk különböző – egyébként nagyon fontos és vizs-

---

végzet. S amint megkopasztottan, karcsún, megfehéredetten egymásra bámulnak, és nem ismerik meg egymást: a túlvilág rétvén érzik magukat, elváltozott hangon bégetnek, érzéseik túl-vannak a halálon. Ez a juh-élet eleüzsizi szertartása; efféle szertartáson estünk át mi is, akik egyelőre életben maradtunk.”

<sup>459</sup> Vö. Dobszay János: *Így vagy sehogy. Fejezetek a Regnum életéből*. Budapest, 1991, Regnum Marianum; Szendi József: *Számvetés*. Veszprém, 2003, magánkiadás; Juhász Júlia: *Hitek, sorsok, vallomások*. Budapest, 1996, Belvárosi; Lendvai, Paul: *Feketelistákon. Egy közép-európai élményei*. Budapest, 1997, Pesti Szalon; Gergely Jent – Kardos József – Rottler Ferenc: *Egyházak Magyarországon*. Budapest, 1997, Korona; Berend T. Iván: *A történelem – ahogyan megéltém*. Budapest, 1997, Kulturtrade.

<sup>460</sup> A második háborút megelőző időszakban, illetve a háború alatt sok olyan értelmiségi is akad, „aki jöllehet, megzavarodva a kor eszmeáramlataitól, pillanatnyilag beleéli magát a »faji felsőbbrendűségbe«, illetve – ki nem mondvá is – saját egzisztenciájának megerősödését képzei a zsidóság kiszorítása által, de »kezet« éppúgy nem emel a zsidóságra, mint ahogy nem is áll ki mellette. [...] A zsidó származású intellektüelek egy részének tisztánlátása veszélybe kerül, de mint megkülönböztetettek és mint mindinkább hátrányos, sőt megalázott, emberhez méltatlan helyzetbe kerülőknek zavarodottsága természetesen más jellegű.” Horák: *A magyar értelmiség veszteségei az 1940-es években*, i. m. 31.



gálatukat tekintve a vallásosság-problematikához tartozó – csoportok, belső jegyek szerinti elemzését.<sup>461</sup>

Ezt a periódust; a szocializmust mint elnyomást tehát – nem kis, de magyarázható önkényességgel – Mindszenty József 1948. december 26-i bebörtönzése és egy 1991. június 19-i esemény<sup>462</sup> – amikor is Magyarország területét az utolsó szovjet katonára is elhagyta – közötti időszakra tesszük. Mindszenty hercegprímás szellemi magatartását, világos antifasiszta és antikommunista alapállását tekintjük történelmi fejtegetésekbe el nem merülő, a vallásos értelmiségi pasztorálteológiai problematikáját szem előtt tartó vizsgálódásunk kiindulópontjául, főként azért, mert szellemi magatartását értelmiségi tevékenységként látjuk, és mint ilyent kívánjuk – saját problematikánk mentén – vizsgálódásainkba bevonni. E szellemi természetű problematika lényege pedig teológiai, közelebbről pasztorálteológiai jelentőségű – alapkérdése pedig így hangzik: egy erőszakos ateista uralom esetén, milyen értelmiségi alapállások alakíthatók ki az erőszakos ateista uralommal kapcsolatban? Annál is inkább, mert „miközben a kultúrharc Magyarországon kibontakozott, azzal is tisztában voltam, [...] hogy a kereszténység és a bolsevizmus egy látványos világnézeti harcban e pillanatban magyar földön méri össze erejét. A megalkuvás, a kompromisszum helyett a tanúságtételt választottuk” – idézi Mindszenty emlékiratait a történetíró,<sup>463</sup> és valóban, Mindszentyvel együtt sokak érezhették úgy,

<sup>461</sup> A kérdésben számos hazánkban és külföldön elvégzett, igen alapos kutatás áll rendelkezésünkre. Tomka Miklós: *Magyar katolicizmus, 1991*, i. m. különösen 5–51.; Bögre Zsuzsanna: *Vallásosság és Identitás: élettörténetek a diktatúrában (1948–1964)*. Budapest–Pécs, 2004, Dialóg Campus, illetve Zulehner, Paul M. – Denz, Hermann – Beham, Martina – Friesl, Christian: *Vom Untertan zum Freiheitskünstler. Eine Kulturdiagnose anhand der Untersuchungen „Religion im Leben der Österreicher 1970 bis 1990*. Freiburg–Basel–Wien, 1991; Zulehner, Paul M. – Denz, Hermann: *Wie Europa lebt und glaubt*. Düsseldorf, 1994, 15–55.; Pollack, Detlef – Borowik, Irena – Jagodzinski, Wolfgang (Hrsg.): *Religiöser Wandel in den Postkommunistischen Ländern Ost- und Mitteleuropas*. Würzburg, 1998; Gönner, Johannes: *Religiöse Überzeugungen und gesellschaftliche Wertvorstellungen – Ein Ost-West-Vergleich anhand der Europäischenwertestudie 1991/92. Kirchliche Zeitgeschichte*, (1993) 61–70.

<sup>462</sup> Bővebben Szendi: *Számvetés*, i. m. 107.

<sup>463</sup> Gergely Jenő: Mindszenty József. In Sánta Ilona (szerk.): *Politikuspályák*. Budapest, 1984, Kossuth, 131–146, 140.



hogy a totális diktatúra jórészt kultúrharc is, olyan küzdelem, amelynek a bebörtönzések könnyű munkája után a hétköznapiakban az értelmiségi elitek között is le kell majd játszódnia.

Nem azt kérdezzük tehát, hogy milyen alapállások alakíthatók ki az előbbi rendszerrel szemben, mert ez egyirányú utcába vinné gondolkodásunkat. Nem gondoljuk, hogy csak valamiféle ellen-önazonosság (identitás) fogalmával lehet leírni az adódó szellemi megoldásmódokat. A rendszerrel kapcsolatban jó pár előzetes vagy utólagos szellemi döntés igazolhatónak tűnik. Először is döntésünkkel természetesen több irányba is nyitva hagyjuk a vizsgálódás menetét, hiszen a fenti kérdésre különböző válaszok adhatók. Mégis, Mindszenty bebörtönzése és a szovjet csapatok kivonulása számunkra szervesen összekapcsolódik, ugyanis a szovjet jelenlét miatt felbátorodott, választási csalásokkal, erőszakkal hatalomra jutott kommunisták első, teljesen világos, nyíltan erőszakos (nem előzmények nélküli) cselekményének a magyar keresztény közösségekkel szemben Mindszenty bebörtönzése bizonyult.<sup>464</sup> Mivel pedig Mindszenty kérése az volt, hogy csak akkor temessék magyar földre, ha az utolsó szovjet katona is elhagyja Magyarország területét, világos a két időpont közötti összefüggés. Előzetes döntésünk következtében továbbra is elméleti, pasztorálteológiai kérdésként tekintjük vizsgálódásunk tárgyát, és nem kívánunk sem egyháztörténeti, sem egyházpolitikai, sem eszmetörténeti vagy egyéb, más természetű kérdéseket vizsgálni, illetve csak annyiban, amennyiben világosabbá tehetik azt a nyilvánosságteret, amelyet áttekinteni igyekszünk. A magyarországi, második háború utáni – az egyházat is magában foglaló – nyilvánosságtér kialakításának alapító tette pedig számunkra nem lehet más, mint Mindszenty József bíboros, hercegprímás, esztergomi érsek bebörtönzése.<sup>465</sup> Ennek ellenére nem gondoljuk, hogy e kezdettel kapcsolatban és mindazzal, ami a nyilvánosságban még ezután bekövetkezett, csak egyetlen szellemi magatartást lehetne kialakítani, ezért to-

<sup>464</sup> Liphay Endre: A Mindszenty-per az osztrák sajtó tükrében. In Török József (szerk.): *Mindszenty József emlékezete*. Budapest, 1995, Márton Áron, 43–59.

<sup>465</sup> Lásd alább: 187–197.

vábbra is ragaszkodunk ahhoz, hogy több irányba nyitva tarthassuk vizsgáldásunk menetét.

Ha Julien Bendának igaza van abban, hogy „az írástudó kezd politikai szenvedélyeknek alájátszani [...] s az emberiség erkölcsi működésének ez a megzavarodása több úton-módon áll elő”,<sup>466</sup> akkor mielőtt a magyarországi helyzet közelebbi, saját szempontú vizsgálatába belemélyednénk, és ezzel a zavarodottság közegeiben elmerülnénk, Benda logikáját követve azokat a szempontokat legalábbis fel kell vetnünk, amelyeket figyelembe kell vennünk ahhoz, hogy ez a megzavarodás – ha elkerülhető nem is, de – korlátok közé legyen szorítható:<sup>467</sup>

- az írástudó nem fogadhat be politikai szenvedélyeket (nem válhat a tett emberévé);

- az írástudók nem eresztetik be írástudói munkájukba a politikai szenvedélyeket;

- az írástudók elveikkel ne játsszanak a politikai kezére.

Ezek a bendai alapbeállítódások, a politikai szenvedélyek munkatérbe engedése, vagy éppen az ezektől való elhatárolódás különböző értelmiségi csoportokban szólíthatnak elő olyan elemzéseket, amelyek a hatalommal kapcsolatos korábbi, illetve jelenlegi viszonyokat hivatottak elemezni.<sup>468</sup> E tekintetben nem lehet célunk memoárok, a visszatekintő jellegű történelmi szándékkal írt, vagy a jövőt feltárni igyekvő művek elemzése, pusztán a bendai igény tudományosan is leírható jelenlétére kíván-

<sup>466</sup> Benda, Julien: *Az írástudók árulása*. Budapest, 1997, Fekete Sas, 121.

<sup>467</sup> „Annyit már előjáróban is megmondhatunk, hogy a világiak zsoldjába álló írástudó a maga funkciójának árulója.” Uo. 129. Világinak, laikusnak tartja Benda a királyokat, minisztereket, politikai vezéreket, akik szerinte tevékenységükkel pusztán az anyagi érdekeiket követik. Uo. 119.

<sup>468</sup> Vö. Fehér Ferenc – Heller Ágnes – Márkus György: *Diktatúra a szükségletek felett*. Budapest, 1991, Cserépfalvi; Hegedűs András: *A történelem és a hatalom ígézetében*. Budapest, 1988, Kossuth; Fejtő Ferenc: *Budapesttől Párizsig*. Budapest, 1990, Magvető; Szalai Erzsébet: *Az elitek átváltozása*. Budapest, 1996, Cserépfalvi, különösen 107–139.; Lengyel László: *A rendszerváltó elit tündöklése és bukása*. Budapest, 1996, Helikon; Uő: *Mozgástér és kényszerpálya*. Budapest, 1997, Helikon; Lengyel László – Várszegi Asztrik: *Beszélgetőkönyvecske*. Budapest, 1999, Helikon; Kenedi János: *Kis állambiztonsági olvasókönyv I–II*. Budapest, 1996, Magvető; Rainer M. István (szerk.): *„Hatvanas évek” Magyarországon*. Budapest, 2004, 1956-os Intézet.

tunk – mint módszertani alapbelátásra – összpontosítani. Olyan kísérletekkel sem foglalkozhatunk, amelyek a szocialista társadalom ember- és társadalomképének megfelelően vagy abból kiindulva próbálták újraalkotni az értelmiség fogalmát.<sup>469</sup>

A szovjet katonai jelenléttel nyomatékossított politikai elnyomás nemcsak a katolikus egyházat és annak értelmiségét érintette, hanem így-úgy minden magyarországi szervezet, közösség, valamint személy egyedi életútjának alakításából részt kért és kapott. Akarva-akaratlanul mindannyian alakítottuk ezt az együttélést, ahol a szocialista pszeudonyilvánosság metanarratívájában minden társadalmi tényező ennek a sajátos nyilvánosságértelmezésnek, ennek az álnyilvánosság-diktátumnak megfelelően tudta élni az életét. A nagy tapasztalattal bíró különböző értelmiségi csoportok múlttelemző munkája szükséges a tisztább, történeti tények irányába elfogulatlanul közelítő nyilvános szakmai tér kiépítésében.<sup>470</sup> Érvényes ez akár a képzőművészeti élet, az irodalmárok és műveik viszontagságainak áttekintésétől egészen a múlt évtizedekben aktív szerepet vállaló katolikus gondolkodók munkásságának föltárásáig,<sup>471</sup> kisebb résznyilvánosságok önazonosságának feltérképezéséig.<sup>472</sup> Ugyanis „az 1988 utáni fejlődés a nyugati típusú identitásszerkezet kialakulását hozza meg, itt is az öndefiníció szabadságát. Ez egyébként nemcsak a zsidóságnál van így. Minden elfojtásra ítélt, megalázott eltiltott partikulariz-

<sup>469</sup> Vö. Huszár Tibor: *Fejezetek az értelmiség történetéből*. Budapest, 1977, Gondolat; Köpeczi Béla: *Új konzervativizmus és új jobboldal*. Budapest, 1982, Kossuth; Konrád György: *Az autonómia kísértése. Antipolitika*. Budapest, 1989, Codex Rt; Csepeli György – Örkény Antal: *Az alkony. A mai magyar értelmiség ideológiai-politikai optikája a '80-as évek végén*. Budapest, 1989, ELTE Szociológiai és Szociálpolitikai Tanszék.

<sup>470</sup> Vö. Tóth Gyula (szerk.): *Írók pórázon. A Kiadói Főigazgatóság irataiból. 1961–1970*. Budapest, 1992, MTA Irodalomtudományi Intézet.

<sup>471</sup> Vö. Don Péter: *„A proletárdiktatúra kultúrpolitikája – nem lehet gutmann-nadrág...”* Budapest, 1996, Seneca–Cserépfalvi; Domokos Mátyás: *Letletmentés*. Budapest, 1996, Osiris; Frenyó Zoltán: *Egy magyar katolikus gondolkodó. Mihelics Vid életműve*. Budapest, 2002, METEM.

<sup>472</sup> Prepuk Anikó: *A zsidóság Közép- és Kelet-Európában*. Budapest, 1997, Csokonai; Karády Viktor: *Zsidóság, modernizáció, polgárosodás*. Budapest, 1997, Cserépfalvi; uő: *Önazonosítás, sorsválasztás*, i. m.



mus – a sváboké és a cigányoké éppúgy, mint a zsidóké – ebben a mostani »prométheuszi« helyzetben érvényre juthat és jut.”<sup>473</sup>

Mivel a rendszer totalitárius voltához szervesen hozzátartozik a közélet folyamatos és pillanatra nem szűnő szervezése, alakítása, a nyilvánosság manipulálása, kikerülhetetlen, hogy a különböző csoportok – amennyiben élni akarnak – élete, tevékenysége ennek a folyamatos alakító szándéknak, egy bizonyos tűréshatáron belül, megfeleljen. Ez a tények szintjén tagadhatatlan ugyan, ám a személyes vélekedések ennek az ellenkezőjét is állíthatják: „Hadd utaljak arra, hogy a szocializmus a maga módján a legjobb rendszer volt, mert nem kellett szisztematikusan erőszakot alkalmazni ahhoz, hogy az embereket engedelmességre bírja.”<sup>474</sup> Vagy ugyanez másképpen: „Ne stilizáljuk fel az üldöztetés mértékét! Végül is nem voltak politikai perek, senkit nem börtönöztek be. Voltak súlyos disznóságok, emberek veszítették el állásukat. Természetesen én elsősorban saját helyzetemről szólhatok, erre van jogosítványom.”<sup>475</sup> Az előbbiekkal kapcsolatban most csak említsük meg Hetényi Varga Károly hatalmas (tárgyát tekintve ugyanakkor természetesen partikuláris) munkáját, Hetényi ugyanis nem tesz mást, mint négy vaskos kötetben, több mint 2000 oldalon, a száraz, pusztá adatulás szintjén hozza azoknak az egyháziaknak nevét, élettörténetét – és azokat a dokumentumokat, amelyeket velük kapcsolatban még össze lehetett kaparni –, akik akadályoztatást, üldöztetést, mártíriumot, halált szenvedtek el valamelyik szocializmus, a nemzeti vagy a nemzetközi szocializmus uralma alatt.<sup>476</sup> Hetényiről írja Lénárd Ödön: „Az író nyugdíjas történelemtanár, kutató, aki feleségével együtt évek óta gyűjti az anyagot, saját költségén utazva itthon és külföldön, egyedül birkózva egy olyan feladattal, amivel Németországban például egy egész tudományos intézet dolgozik le-

<sup>473</sup> Beszélgetés Karády Viktorral: Politikamentes közelítéssel. In V. Bálint Éva: *Rendiség a romokon*. Budapest, 1994, Pesti Szalon, 273.

<sup>474</sup> Beszélgetés Szelényi Ivánnal II. *Rendiség a romokon*, uo. 112.

<sup>475</sup> Beszélgetés Petri Györggyel: „Élveztem a hatalom provokálását.” uo. 167.

<sup>476</sup> Hetényi Varga Károly: *Papi sorsok a horogkereszt és a vörös csillag árnyékában*. I–III. Abaliget, 1991–1996, Lámpás; uő: *Szerzetesek a horogkereszt és a Vöröscsillag árnyékában*. Budapest, 2005, Lámpás.

xikális kötetek nagyságú kiadványsorozatokkal.”<sup>477</sup> Mielőtt belemerülnénk azonban a Magyar Katolikus Egyház rendszerváltozás utáni partikularitásába, térjünk vissza alapkérdésünkhöz.

Az álnyilvánosság mint a közélet pszeudotere különböző (lényegileg azonban politikai jellegű) szűrőkön keresztül kapta a sajátos nyilvánosságához szükséges, a korábbiakban megfelelően megszűrt és minősített szereplőket, irányzatokat, szervezeteket, véleményeket.<sup>478</sup> Ezek, lényegükből következően (mert ezek is csak pszeudojellegűek) nem hermetikusan záródó rendszerek, valamennyi játéktere mindig maradt benne a személyiségnek: „Csak mint egy idegen test maradtam benne a szerkezetben. Egy ilyen hatalmi struktúra számára azok a kezelhető vagy legalábbis tolerálható személyek, akik hajlandók szóba állni a hatalmi struktúrával.”<sup>479</sup> Vagyis valamennyi játéktér maradt, igaz, ez csak azoknak adatott meg, akik számára a korlátozott külső élet szűkössége nem került pszichológiai, egzisztenciális ütközésbe a belső életben kivívott szabadság tágasságával: „Az én emberi létezésem cellájában adott teret – ahogy ezt egy másik interjúban egyszer elmondtam – úgy használom ki a leggazdaságosabban és legfelelősségteljesebben, ha faltól falig lépem le a lépéseket a cellámban, s nem állok meg a fal előtt öt centivel, hanem addig lépek, amíg homlokomat beütöm a falba, és tényszerűen bebizonyosodik, hogy ott fal van. S ezt mindig újra és újra megteszem. Talán azzal a reménnyel, hogy minden egyes ütközésnél a fal egy csöppet arrébb megy.”<sup>480</sup>

A munkamegosztásnak megfelelően különböző zsilipeken keresztül cenzúrázták az egyes tevékenységcsoportokat, és ehhez a párthoz közelebb álló értelmiségiek révén volt is erejük, hiszen: „A párttag: nemes. Ha valamilyen kulcspozíció megüresedik, vannak emberek, akik a szakmai közvélemény egyhangú ítélete szerint tudásuk, rátermettségük révén alkalmasak lennének be-

<sup>477</sup> Lénárd Ödön: *Erő az erőtlenségben*. Budapest, 1994, Országos Lelkipásztori Intézet – Márton Áron, 124.

<sup>478</sup> Ständeisky Éva: *Az írók és a hatalom. 1956–1963*. Budapest, 1996, 1956-os Intézet, 17–23.; 59–65.; 79–83.; 135–177.; 389–401.

<sup>479</sup> Beszélgetés Mészöly Miklóssal: Bűntelenül is pontosak lehetünk. In V. Bálint: *Rendiség a romokon*, i. m. 152.

<sup>480</sup> Uo. 156.

töltésére. Mégsem vetődik fel a nevük, még azok körében sem, akik nem osztoznak az uralkodó rend kiválasztási elveiben. Még ezek is olyan neveken tanakodnak, amelyek viselői politikai alkalmasságuk miatt szóba jöhetnek bármely vezető állás betöltésékor.”<sup>481</sup> Ez egyfajta külső szempont, hiszen a belső – finomabb természetű – kérdésekig már csak részben jutott el a rendszer: „Butaságuk mintegy korrelációt alkotott azzal a nagyon tudatos és állandó készenlétükkel, résen-létükkel, hogy a világot valamilyen koncepció alapján tekintsék valóságnak, s benne az egyéneket is olyan tárgyakként, amelyekre koncepciók építmények, kis perek építhetők. Ez már az ilyen típusú hatalom természetes logikája.”<sup>482</sup>

Más feladatot látott el tehát az Állami Egyházügyi Hivatal, és más feladatot végzett az Államvédelmi Hivatal. Ugyanakkor mindez érvényes az individuális taktikák érvényesítésének megítélésékor is. Ezek a taktikák azonban mindig közösségek, szakmai és egyéb csoportok által értelmezetten lehetnek csak jelen, vagyis jelenlétük a pseudonyilvánosság különböző zsilipei által értelmezetten (cenzúra) kerülnek elének, és ennyiben nem alkotnak különálló entitást – egyediségeikben kontingensek, besorolhatók egy nagyobb egész összefüggésébe. Ugyanakkor mindegyikben „a jog, a tudomány, a művészet alrendszerén belül homogenizált tevékenységeket és ezeket alakító speciális nyelvezetet, értékelési-jutalmazási stb. mechanizmusokat találunk.”<sup>483</sup>

Amikor, mondjuk Major Tamással – és itt sem a sztorizás a szempontunk – színházi kérdések kapcsán vitatkozik Kádár, a kérdés teljes világossággal tárul elének: „...ha a között kell választani, hogy egy ilyen közepes nívón szocialista kultúrát adunk, vagy egy egész magas nívón antiszocialistát, én megmondom, hogy a közepes nívójú szocialista kultúrára szavazok, hogy ne legyen félreértés. Mert itt választani kell néha. Pl. tavaly, valószínűleg ugye az Illyés, vagy az Illyés – bocsánatot kérek, – tolla finomabb, vagy a Németh Lászlóé, mint mondjuk annak az egy-két

<sup>481</sup> Konrád-Szelényi: *Az értelmiség útja az osztályhatalomhoz*, i. m. 234.

<sup>482</sup> Beszélgetés Mészöly Miklóssal: Bűntelenül is pontosak lehetünk In V. Bálint: *Rendiség a romokon*, i. m. 151.

<sup>483</sup> Bihari Mihály – Pokol Béla: *Politológia*. Budapest, 1992, Nemzeti Tankönyvkiadó Rt., 270.



jó darabnak, amit bemutattunk, – szerzőjéé. És mi mégis arra szavazunk, s reméljük, hogy majd az ő tolluk is finomodik. De ha választani kell, akkor itt van a mi rejtett nézeteltérésünk, mert Major elvtárs szerintem teljes művészi jóhiszeműséggel – lelkes rabja a magasciónak, és sok ilyen elvtárs van, kommunista elvtárs, aki fél a nívósüllyedéstől, ugye a kultúra politika is. Mit csináljunk, ha egyszer választanunk kell? Adott esetben, átmenetileg lesz igaz egy kis nívósüllyedés, művészi színvonal süllyedés.”<sup>484</sup>

Az előbbi, belső szerkezetében folyamatosan megtörő monológ sem pusztán a művészi minőség kérdéseit feszegeti, hanem egy súlyosabb kérdést takar, amiről már korábban is beszéltünk,<sup>485</sup> nevezetesen a nyelvtelenség, a nyelvinség kérdését. Mindannyian, akik valamennyit még hallhattunk a szocializmus álnyilvánosságában elhangzó politikai kijelentésekből, éreztük, hogy kettős beszédet hallunk. A kimondás és a kimondásban elhallgatását. „Amint azt Václav Havel egy magyar rádióinterjúban mondta, az úgynevezett szocialista rendszerekben a mondatok, a szavak hatalma irreálisan megnőtt, És ez így is van. A hatalom félt a nyelvtől. Szeretném hangsúlyozni: a nyelvtől, s nem egyszerűen a szavaktól. Havelnek igaza van. A hatalomra azonban a mondatok nem pusztán tartalmi szempontból voltak veszélyesek. Ha valaki csak szót mond, az talán még félreérthető.”<sup>486</sup>

A kimondás is kérdéssé vált, nemcsak az, amit mondtunk, vagy nem mondtunk – és ez már a kimondás stíluskérdése. A beszéd, a nyelv – ahogyan mi megszólalunk és elhallgatunk benne – ránk vall, ahogyan azokra is rávall a nyelv, akik kimondják azt, ami valójában van, mert: „egyetlen emberi világ sem lesz soha képes fennmaradni olyan emberek nélkül, akik készek megtenni azt, amit elsőként Hérodotosz vállalt tudatosan – vagyis *legein ta eonta*, azt mondani, ami van. Lehetetlen elképzelni bármiféle állandóságot, létezésben való megmaradást olyan emberek nélkül,

<sup>484</sup> Révész Sándor: *Aczél és korunk*. Budapest. 1997, Sík, 108.

<sup>485</sup> Lásd fentebb: 122–128.

<sup>486</sup> Vajda Mihály: A történelem vége? Közép-Európa 1989. *Korunk*, 1992, 12 sz. 151–159. 154.

akik készek tanúbizonyságot tenni arról, ami van, ami azért mutatkozik meg számukra, mert van.”<sup>487</sup>

A kérdés mindig az volt, hogyan lehet úgy mondani valamit, hogy közben ne mondjuk ki, és az eltelt évtizedekben ez a folyamat lassan a nyelv és a nyelv által kimondható valóság hiteltelenné válásához, szétrothadásához vezetett. A direkt elnyomás utáni időszakban sem tudott ez az alapképlet megváltozni, annak ellenére, hogy: „a politizálás nyelvezetében ellenben látványos változás következett be. Minden politikus az általában vett reformok hívének és elkötelezettjének vallotta magát. Átalakulóban volt a politikusok érvelése, szóhasználata, a politikai szókészlete, azonban a szavak és a politikai gyakorlat között oly mértékben nyilvánvalóvá vált a szakadás és az eltérés, hogy a megújult politikai nyelvezet, a reformok melletti elkötelezettséget kifejező politikai szókészlet kiüresedett és elveszítette a társadalmi közvéleményt formáló erejét.”<sup>488</sup> Ami persze előtte sem volt már neki – tehetjük hozzá csöppet sem kételkedve.

Ami a szocialista politikai nyelv pszeudotermészetét illeti (merthogy esetünkben még erről is, pontosabban épp erről van szó), érdemes érintőlegesen a politikai kommunikáció oldaláról is megtekinteni a kérdést. G. Fedel szerint „a politikai nyelv tehát olyan kifejezés, amelyik egy *szektoriális nyelvet* jelöl, azaz egy különös illetékességi körre korlátozott nyelv. De nem pusztán egy egyszerű feltevésből (a politikáról mint saját nyelvezetének hatásköréről) fakadó korlátozásról van szó. Hanem inkább arról, hogy a politológiai megközelítésnek abból az álláspontból kellene kiindulnia, hogy a politika specifikus jellemzőket kölcsönöz a nyelvnek, olyanokat, amelyek politikaivá teszik azt. Ha el ejtjük ezt az álláspontot – a specifikumhoz vezető szektorialitást –, a vizsgálat tárgya egyszerűen eltűnik, és maga az ok válik feleslegessé, amely miatt a politikatudománynak foglalkoznia kellene a nyelvvel.”<sup>489</sup> A „specifikumhoz vezető szektorialitás” esetünkben nem rejtődött el, hanem megkísérelt az általános-

<sup>487</sup> Hanna Arendt: *Múlt és jövő között*. Budapest, 1995, Osiris, 233–286. 235.

<sup>488</sup> Bihari Mihály: *Magyar Politika. A magyar politikai rendszer történetének főbb szakaszai a második világháború után. 1945–1995*. Budapest, 1995, Korona, 81.

<sup>489</sup> Idézi őt Mazzoleni, Gianpietro: *Politikai kommunikáció*. Budapest, 2002, Osiris, 97–123, 99.

hoz vezető parttalanságba átlépni, csakhogy ezzel nem nyelvként, nem politikai nyelvként áll már előttünk, hanem valami másként, valamiféle pszeudonyelvként, amely mindent elborít, és amely magát az ideológiát hordozta, jelenítette meg, sőt létre is hozta azt. Szimbólummá vált, ami szóból szőtt ideológiát jelenített meg. Olyat, mint amilyet egyébként a francia forradalom óta minden forradalom hirdet; „A forradalmi nyelv nemcsak a változások és konfliktusok valóságát tükrözi, hanem közvetlenül a politikai és társadalmi változás eszközévé is alakul. Ebben az értelemben a politikai nyelv nem csupán annak az ideológiai pozíciónak az egyszerű kifejeződése volt, amelyet az alatta lévő társadalmi és politikai érdekek határoztak meg. Maga a nyelv hozzájárult ezen érdekek megfogalmazódásának hogyanjához, tehát az ideológiák fejlődéséhez. Más szóval a forradalmi politikai diskurzus retorikai volt; a meggyőzés egyik eszköze, a társadalmi és politikai világ felépítésének egyik módja.”<sup>490</sup>

E forradalmi retorikai diskurzus egyik lényegi eleme (már igen magas szinten és történelmileg egyre szubtilisebb módon, hiszen a keresztény–marxista párbeszéd épp ennek a szubtilis viszonyoknak volt egyik animált diskurzusa, amely ezt a lényegi kérdést látszólag eltüntette) éppen a harcok ateizmus volt. Ennek az ideológiai nyelvezetnek önmagába záródása hozta aztán létre azt az állapotot, amely a nyelv reménytelenségbe süllyedése lett. „A bezárult nyelv nem bizonyít, nem magyaráz – döntést, nyilatkozatot, parancsot közöl. Ahogy definiál, ott a definíció »jó és rossz különválasztása« lesz; kétségbevonhatatlan módon rögzíti a helyeset és a helytelent; és az egyik értékkel igazolja a másikat. Tautológiákban mozog, e tautológiák azonban félelmetesen hatékony »mondatok«. Ítéleteiket »előítéletes formában« hozzák meg; elítélnék. Így például az olyan kifejezéseknek, mint »elhajló«, »revizionalista« a definíciója, azaz az »objektív tartalma«, a büntető törvénykönyvben található, s az efféle megerősítés egy olyan tudat kialakulását segíti elő, amely számára a hatalmasok nyelve az igazság nyelve lesz.”<sup>491</sup>

<sup>490</sup> Mazzoleni idézi L. Huntot. uo. 100.

<sup>491</sup> Roland Barthes idézi Marcuse, Herbert: *Az egydimenziós ember*. Budapest, 1990, Kossuth, 123.



Itt kell ismét megemlítenünk az előző fejezetben idézett Máté-Tóth András kelet-közép-európai teológiáját, amelyben a szerző külön alfejezetet szán a nyelv és a hatalom összefüggés-rendszerének.<sup>492</sup> Máté szerint az elnyomás első időszakában, amit ő teológiai összefüggésben „egyiptomi fogságnak” nevez, a nyelv nyílt, hatékony, valóságos eszköze az elnyomásnak, hiszen képes erős dichotómiát, kettősséget, kétpólusosságot megjeleníteni azzal, ahogyan jóról-rosszról, Keletről-Nyugatról, kapitalizmusról-kommunizmusról nyilatkozik. Világos megkülönböztetéseivel képes uralni az egész társadalmat, a családokig, a legkisebb közösségekig érvényes hatóerővel rendelkezve. Egy későbbi fázisában a nyelv nagyon halk hangon kezdett társadalmi kérdésekben is meg-megfogalmazni kritikát, de mindig csak egy bizonyos részletkérdés kifejtéséig jutott el, és akkor is inkább kisebb érvényességi köröket érintve. Sohasem ment el odáig, hogy maga a szisztéma struktúraproblémájáig elhatoljon; maradt a szisztéma keretein belül megoldható kisebb-nagyobb nehézségek felemelésénél.

Nagyjából a nyolcvanas évekre – melyet Máté-Tóth a „babiloni fogság” idejének nevez – világossá válik a változás menete, különválnak ugyanis a politikailag erősen kontroll alatt tartott nyilvános közbeszéd egy köztesnyilvánosság-pozíciót elfoglaló privátbeszédtől. Ez a köztesnyilvánosság-pozíció a tulajdonképpeni első nyilvánosság kezdeti lépcsője ezekben az országokban. Ide veszik be magukat a családok, a baráti körök, a szamizdatirodalmat megjelentetőik úgy, hogy megmarad az előző, kontroll alatt tartott közbeszéd, de a magánbeszéd köztes nyilvánosságtereiben kialakulhat valamiféle nyilvánosság, amely fokozatosan idézőjelekbe teszi a nyilvános közbeszéd fogalmait, szófordulatait, üzeneteit.<sup>493</sup> A nyelvhatalom kérdése természetesen érinti az iskolai nyelv problematikáját, hiszen az orosz birodalmi nyelvvé igyekezett válni, úgyhogy mind a diákok, mind a tanárok sajátos viszonyt alakíthattak ki magával a szocialista kultúrával, amikor is, mondjuk, a főiskolai tanulmányok alatt lehetőségük volt, mintegy privilégiumként, a Szovjetunióba utazniuk, vagy amikor

<sup>492</sup> Máté-Tóth: *Theologie in Ost(Mittel) Europa*, i. m. 134–145.

<sup>493</sup> Uo. 134–135.

olyan nyelvkönyvekből tanulhattak, amelyek valójában kommunista propagandaanyagként funkcionáltak. Máté további elemzései konkrét példákon ragadják meg a folyamatot, ahogyan az egyiptomi fogságban nagy bizonyító erővel használt fogalmak elveszítették erejüket, majd lassan elerőtlenedve nevetségessé váltak a babiloni fogság idején kialakult köztesnyilvánosságban.<sup>494</sup>

Mivel a szocialista rend, az államszocializmus a közélet különböző területeit, résznyilvánosságait teljes egészében kontrollja alá vonta, ez a kontroll lehetőséget teremtett arra, hogy a pszeudonyilvánosság különböző alakítóival cenzúrázza a közéleti jelenségeket és a csoport- vagy személyes stratégiákat, és az érvényesítésükre tett kísérleteket a nyilvánossághoz engedés jogával ellássa, vagy azt megtagadja.<sup>495</sup> Nem a nyilvánosságra engedés tehát az első kérdés, hanem a nyilvánossághoz engedés jogához való eljuttatás, s ez mindegy, hogy ez épp erőszakkal, vagy saját, önmagunk számára kialakított menekülési stratégiák mentén alakul. A lényege az, hogy működjék, vagyis, hogy mindenki pozicionálható (ellenőrizhető) legyen ebben a térben, vagy mások, vagy saját maga által. „Általánosságban azt mondhatom, hogy az én függetlenséghez ragaszkodó attitűdöm eleve bűnösnek és vétkesnek minősülhetett egy szuronyos rendben elképzelt társadalom keretében. Holott távolról sem vagyok politikus alkat, ehhez túlságosan meditatív, eltűnődő és összegzésre törekvő hajlammal rendelkezem.”<sup>496</sup>

Az álnyilvánosság nyilvánosságához engedés állami (párt-) feladatokat ellátó intézmények feladata és joga. Ez a nyilvánosság tehát nem részleges, korlátozott vagy csökevényes, hanem teljesen valótlan, álcázott, vagyis álnyilvánosság: a szocialista állam különböző intézményein keresztül folyamatosan cenzúrázta a különböző közéletek (irodalmi, zenei, tudományos, építészeti...) teljesítményeit, és politikai döntések alapján hozta meg ítéletét arról, hogy egyes közéleti tényezők egyes irányzatai, sze-

<sup>494</sup> Uo. 137–141.

<sup>495</sup> Ständeisky: *Az írók és a hatalom*, i. m. 449–463.

<sup>496</sup> Beszélgetés Mészöly Miklóssal: Bűntelenül is pontosak lehetünk. In V. Bálint: *Rendiség a romokon*, i. m. 151.

mélyei, teljesítményei jogot kapnak-e bekerülni a szocialista pszeudonyilvánosság terébe, vagy sem. Ez még akkor is így van, ha „Később megváltozott a helyzet, s bár a Kádár-rendszer alapvetően rendi jellegű volt, de részben a második gazdaságban, részben az értelmiség autonóm törekvéseiben megjelentek olyan tranzaktív, piaci teljesítményelvű viszonyok, amelyek – ha torzult formában is – már a polgárosodás jegyeit viselték magukon.”<sup>497</sup>

A különböző szakmai közlétek nem működhettek tehát külön irányítástól mentesen. „A csoportkonkurencia képzetei a társadalmi valóság ugyan rosszul értelmezett, de meglévő elemeire utalnak. Minden másságtudattal bíró csoportnak sajátos érkeei vannak.”<sup>498</sup> Tehát a csoportok közötti küzdelem, harc is teljes joggal követelte a magáét, hiszen továbbra is az (igen erősen korlátozott képességű) érdekvényesítések alapján szerveződött a társadalmi, szakmai, művészeti és általában minden csoportérdek mentén formálódó közéleti résznyilvánosság.

A csoportok belső irányítására (embereivel, utasításaival) szintén az állampárt vállalkozott – bármely csoportról legyen is szó. Jól példázza ezt a sajátos viszonyt Kádár Jánosnak 1957. június 22-én az MSZMP KB ülésén mondott néhány mondata: „És nem tudom, hogy nincs-e értelme a mi viszonyaink között még a határozatba is, hogy a nép megbocsát annak, aki az ellenséges cselekvések terére lépett, akár meggyőződésből, akár külső kényszer hatása alatt, de arról önként letért, és a népnek segít az ellenséget megsemmisíteni. Mondjuk, valami ilyesmi. Legalábbis a gondolatlan okvetlenül foglalkozni kell, mert különben ő a holtá napjáig kénytelen harcolni, hisz az életét mindenki, még egy ellenforradalmár is szereti. És akkor az ő számára más perspektíva nincs, mint ezt a rendszert, meg azt a pártot megsemmisíteni, mert másképp nem élhet nyugodtan sohasem. Ott is kell valami perspektíva.”<sup>499</sup> Még a volt ellenségeket is be kell tehát szervezni, hogy legyen számukra „perspektíva”.

Különböző szervezetek jöhetnek, jöttek létre annak érdeké-

<sup>497</sup> Beszélgetés Szelényi Ivánnal II. uo. 86.

<sup>498</sup> Beszélgetés Karády Viktorral: Politikamentes közelítéssel uo. 275.

<sup>499</sup> Ständeisky: *Az írók és a hatalom*, i. m. 304.



ben, hogy alakítsanak, képezzenek szakmai közéletet, döntsenek arról, hogy ki tartozik a közélet alakítói közé és ki nem. Történelmileg ez a folyamat – a szocialista pszeudonyilvánosság fenntartása és képzése – változékony képet mutat: az elnyomás fokát tekintve különbözik egymástól az ötvenes évek vagy a hatvanas, hetvenes évek álnyilvánossága. És ezek az álnyilvánosságok a „húzd meg, ereszd meg” folyamatosan változó és ezzel elbizonytalanító játékaival zavarták össze a nyilvánosság áltreinek valóságképét. A börtönök, a fegyelmi, a perek, a behívások, a egyes rehabilitációk létrehozták a „fortélyos félelem” közegét, amelynek ereje, a nyolcvanas évekre természetesen megfogyatkozott, de nem tűnt el. „A rehabilitáció folyamatának lélektana legalább olyan érdekes, mint a koncepciók pereké. A rehabilitációt nemcsak az ávósoknak és nemcsak a kintieknek, hanem a szabadulóknak is nehéz volt feldolgozniuk. Hiszen a perek kapcsán tárgyalt, sok fájdalommal és gyötrelmes elmezsavarással végigvitt szofisztikációs folyamat eredményei most semmivé válnak. A bűntudat, a tévedéstudat kiterjed a perre, és most már visszavonhatatlanul kiterjed a pártmítoszra. Most már végképp nem lehet megmenteni a párt tévedhetetlenségének, a kommunisták lényegi és mindent megengedő igazságának mítoszát, amelybe a kommunisták morális tőkéjüket a perek előtt és a perek során befektették. [...] Donáth Ferenc például hetekig nem volt hajlandó ártatlannak vallani magát. Bozóky Éva, Donát Ferenc felesége elmeséli, hogy a börtön után Dobogókőn mindenki »kicsit ütődött«, zavarodott volt.”<sup>500</sup>

A szocialista álnyilvánosság metanarratívájának fenntartásához mindannyian láncszemek voltunk – Illyés kissé patetikus költeményét idézve – az egész népet megláncolva tartó „szocialista társadalmi rend” láncában. Ez a rend gondoskodott arról, hogy mindannyian így-úgy részt vegyünk álnyilvánosságának képzésében, vagy úgy, hogy börtönben ültünk, vagy úgy, hogy aktuális kinevezéseinket vártuk. Mindez nemcsak az egyházban élők, hanem minden „állampolgár” joga és kötelessége volt, eltekintve attól, hogy hitt-e Isten létében, vagy sem. A szocializmus

<sup>500</sup> Révész: *Aczél és korunk*, i. m. 41–51., 49.

álnyilvánosságához való viszony kialakítása a vallásos emberek esetében sem direkt teológiai kérdések, hanem az apokalitikus<sup>501</sup> napi életgyakorlat szintjén vált megfogalmazandó feladattá.

## Az egyházi pszeudonyilvánosság

„A Magyar Népköztársaság Kormánya és a Magyar Katolikus Püspöki Kar között 1950. augusztus 30-án létrejött megállapodás már keletkezésekor is ellentétben állt az egyházi törvénnyel, a kánonokkal, de nem felelt meg a magyar jognak sem. Ennek ellenére ez a tisztázatlan jogérvényű dokumentum kereken negyven évig képezte az állam és az egyház kapcsolatainak »jogalapját«.”<sup>502</sup> Egy tisztázatlan jogérvényű dokumentumon alapult tehát mindaz, ami Magyarországon 1945–1990 között az egyházi nyilvánosság tereiben történt. Amikor 1950. augusztus 30-án, pontosan negyven évvel az előző dokumentum aláírása után Németh Miklós, az akkori miniszterelnök és Paskai László bíboros hercegprímás felbontotta a korábban megkötött „megállapodás”-t, már csak egy lépés volt hátra, hogy lezáruljon az 1948. december 26-án elkezdődött, az egész magyar nyilvánosság egészét érintő nyilvános elnyomás. Ez a szimbolikus esemény meg is történt, amikor 1991. június 19-én az utolsó szovjet katona elhagyta Magyarország területét. Dolgozatunkban pusztán az egyházi értelmiség önazonosság-kérdésével foglalkozunk a szocialista elnyomás idején, de előljáróban az eddigiek alapján kimondható, hogy a magyar szocializmus több mint negyvenéves elnyomása nemcsak az egyház résznyilvánosságait rombolta, hanem minden itt élő emberét, akár vallásos, a maga módján vallásos, ateista, akár kommunista.

A kérdés a későbbiekben még előkerül, most elég annyit megjegyeznünk, hogy nézetünk szerint a nyilvánosság marginalizációs folyamata mindenkit elszakított a szellemi közegektől, résznyilvánosságoktól, csoportönazonos magabiztosságoktól, az adek-

<sup>501</sup> Lásd VII. 2.

<sup>502</sup> Gergely Jenő: *Az 1950-es egyezmény. A szerzetesrendek feloszlatása Magyarországon*. Budapest, 1990, Vigilia, 5.

vát kompetencia<sup>503</sup> kialakulásának és gyakorlásának terepeitől, úgyhogy általánosan mondható: az álnyilvánosság terepein minden értelmiségi csoport magára maradt, és magára maradásában többé sem kritikai, sem önkritikai funkcióinak ellátására nem lehetett képes. Nyilvánosság nélkül nincsenek közös területek, véleménymegosztó helyek, viták, nincs helye és nyelve a kritikának, amelyben szabadon, a teljes, személyes jelenlét erejével és esendőségével ki-ki jót állhat véleménye, nézőpontja helyességéért. Nincs olyan szabad tér, ahová szabadon be lehet lépni, és amelyet szabadon el lehet hagyni. Nem volt ilyen lehetőség, és ennek a hiánynak meg kell fogalmazódnia ahhoz, hogy egyáltalán létrejöhessen a szavaknak az a közege, tere, ahol egyszer végre majd arról beszélhetünk, ami van.

E belátás egyik legkorábbi megfogalmazója Ancsel Éva filozófus volt, aki egy kerekasztal-beszélgetésben 1988-ban a következőket mondta: „A bevezetőben olyan önkritikus szavak hangzottak el, hogy zavarba hoz, mert úgy érzem, én például felelős vagyok abban, hogy későn kezdődtek a dialógusok, későn ismert, hogy itt élünk Európában, nem lehet más a szellemi és etikai tradíciónk, mint a kereszténység. Nélküle nem képzelhető el a marxizmus sem. Evidenciának kellett volna tekintenünk, hogy ez a tradíció a sajátunk, és meggyőződése, hogy ez lesz ötszáz év múlva is. Csakhogy mi a tradíció jelentőségét nem ismertük. Nem tudtuk, hogy az ember időben is hontalanná válhat, ha elveszíti a múltját, a történetét. [...] Én azt hiszem, talán újra lehet teremteni önmagunkban a kötődést a valóban nagy értékű tradíciókhoz, mert az volt természetellenes, amikor megpróbáltuk magunkat elmentszeni ezektől. Teljes mértékben igazuk van az előttem szólóknak: borzasztó dolog volt, ahogy mi megpróbáltunk profánba átfordítani minden transzcendenciát. De átfordítottuk egy történelmi megváltást ígérve is. Nem csupán a leegyszerűsítés volt ebben gyilkos. Hanem, hogy azt mondtuk, az ügy, a történelmi megváltás ügye olyan közeli és olyan nagyszerű, hogy semmilyen áldozat nem drága érte. [...] Az emberi kapcsolatokat is föl akarták áldozni ennek a közeli történelmi megváltásnak az oltárán. Mert ha ilyen megváltás lehetséges, akkor

<sup>503</sup> Vö. 1.3.1.



semmi sem drága, akkor a barátomat elárulhatom, ha a nagy ügy, a nagybetűs ügy ezt kívánja. Ezt pedig soha többé! Ez olyan kegyetlen lecke volt, hogy nem lehet elégszer elismételni, ezt többé soha. Önmagamat is megcsorbítom, sőt meggyalázom, ha a másik embert nem tisztetem. A szellemi értékek egy kontinuumot alkotnak, akárkik jönnek is pallossal, hogy megpróbálják ezt megszakítani. Ezzel rengeteget lehet ártani de objektíven a szellemi értékek kontinuumát nem lehet megtörni.”<sup>504</sup>

A szellemi értékek kontinuumát „megtörni” igyekvők ugyanúgy ebből a kontinumból élnek, mint azok, akik a kontinuum szétszakíthatatlanságáért, folytonosságáért tevékenykednek, ezért sem lehet egyoldalú sérüléslajstromok hangoztatásával reflexiót végezni. Sem a szenvedések patetizálása, sem a szenvedések iróniába fojtása nem viszi közelebb a reflexiót a megértés felé. Az egyházat ért támadások, valamint az egyházi szervezeteket, személyeket ért meghurcoltatások elszenvedése és azok lelki-szellemi-fizikai interiorizálása mentén alakult ki, formálódott a Magyar Katolikus Egyház szenvedéstörténete.<sup>505</sup> Az egyes események, atrocitások, a maguk történelmi vonatkozásaival alakították az egyház önértelmezését, önképét. Ennek az önképnek azonban csak az egyik forrása ez a történelmi távlatokba belevonható résztörténelem, hiszen a társadalmi jelenségeként leírható történéseken túl a személyes élettörténet szintjén is értelmeződik mindaz, amit az egyes időpontokkal jelölt eseménnyel jelölünk. Történelmileg tekintve az egyház 1948–1991 közötti története folyamatos elnyomatás, az egyházban élő egyes hívők számára viszont ez az időszak egyben életük legszemélyesebb,

<sup>504</sup> Az egyház szolgálata a mai társadalomban – a Vigília kerekasztal-beszélgetése 1988. In Szennay András: *Visszatekintés* 59–82., 67–68.

<sup>505</sup> A kérdésről bővebben: András-Morel: *Kirche in Übergang*, i. m.; Gergely Jenő: *Katolikus egyház magyar társadalom. 1890–1986*, Budapest, 1989, Tankönyvkiadó; Havasy Gyula: *A magyar katolikusok szenvedései 1944–1989*. Budapest, 1990, magánkiadás; Lovik Sándor – Horváth Pál (szerk.): *Hívők, egyházak ma Magyarországon*. Budapest, 1990, MTA Filozófiai Intézet; Dr. Németh Lajos: *Papok a rács mögött (1948–1950)*. Budapest, 1991; Zombori István (szerk.): *Magyarország és a Szentszék kapcsolatának 1000 éve*. Budapest, 1996, METEM; Kahler Frigyes: *III/III-as történelmi olvasókönyv. I–III*. Budapest, 2001–2005, Kairosz; Tomka Ferenc: *Halálra szántak, mégis élünk! Egyházüldözés 1945–1990 és az ügynök-kérdés*. Budapest, 2005, Szt. István Társulat.

talán legszebb horizontja, éppúgy, mint az 1948 előtti, vagy 1991 utáni események individuális vonatkozásai.

Magyarországon az első átfogó és azóta is talán egyedülálló vállalkozás arra, hogy a kérdést összetett módon vizsgálhassuk (már legalábbis ami az értelmiségiek kérdését érinti) a 1993-ban megrendezett 35. Magyar Pax Romana Kongresszus volt, ahol az előadók (korunk jeles katolikus értelmiségei) kötetben is „tetten érhető” módon próbáltak reflektálni az előttük hirtelen feltornyosuló megoldatlanságokra.<sup>506</sup> A kötetből leginkább talán Nyíri Tamás tanulmánya vállalkozik az általunk felvetett problematika felvetésére, igaz, a tanulmány végén található „három ambivalenciá”-ban tovább él a tanulmány címében vállalt tematika megoldatlansága.<sup>507</sup> A három apória: 1. az egyház és a társadalom ambivalenciája az értelmiséggel szemben; 2. az értelmiség ambivalenciája a társadalommal szemben; 3. az értelmiségi ambivalenciája saját munkájához. Az apóriák a szellem kérdésének filozófiai, antropológiai problémájához vezetik a vizsgálódást, maradjunk inkább a pasztorálteológiai hasznosítható vizsgálódásoknál.

Nyíri tanulmánya egyik első megállapításaként kimondja: „A vitathatatlanul jobboldali-konzervatív Josef Pieper, a ma élő egyik legnagyobb katolikus filozófus szerint, az értelmiségi egyetlen esélye az egyház védelmében, az értelmiségi nobile officium a megvetettek, az érdekeiket megfogalmazni nem tudók, a konfliktusokra képtelenek és szenvedők oltalmazása.”<sup>508</sup> Ha így tekintjük, „a megvetettek az érdekeiket megfogalmazni nem tudók, a konfliktusokra képtelenek és szenvedők oltalmazása” volt

<sup>506</sup> Békés Gellért – Horváth Árpád (szerk.): *Megújuló egyház a megújuló társadalomban*. Pannonhalma, 1993, Katolikus Szemle. További, témánkhoz kapcsolható, hasonló tematikájú kísérletek: Agócs Sándor – Medvigy Endre: *Lakitelek 1987. A magyarság esélyei. A tanácskozás hiteles jegyzőkönyve*. Budapest, 1991, Antológia – Püski; Horányi Özséb (szerk.): *Az egyház mozgástereiről a mai Magyarországon*. Budapest, 1997, Vigília; Békés Gellért – Deme Tamás: *Kultúránk – Válaszúton*. 38. Pax Romana Kongresszus. Pannonhalma, 1997, Bencés; ifj. Fasang Árpád: *Az (magyar) értelmiség hivatása*. Budapest, 1997, Mundus.

<sup>507</sup> Nyíri Tamás: *Értelmiség az egyházban*. In Békés–Horváth (szerk.): *Megújuló egyház a megújuló társadalomban*, i. m. 13–26.

<sup>508</sup> Uo. 16.



1948–1991 között is az egyházi értelmiség feladata, hogy ezek-  
kel a cselekedeteivel sajátos officiumának megfelelően „védel-  
mezhesse” egyházát. Valóban, kérdésünk éppen arra vonatko-  
zik, hogy tudta-e és hogyan tudta „a megvetettek az érdekeiket  
megfogalmazni nem tudók, a konfliktusokra képtelenek és szen-  
vedők oltalmazása”-nak feladatát a szocializmus évtizedeiben  
egyháza védelmében ellátni az egyházi értelmiségi? Átfogalmaz-  
ható az előző kérdés úgy, hogy dolgozatunk fogalmi körében is  
könnyen megragadható legyen. Sikerült-e az egyenrangúság,  
észrevehetőség, hatás, tudás-előfeltételek birtoklása révén mor-  
ális integritásra szert tenniük azoknak az értelmiségieknek, és  
ezzel a kognitív becsületesség szellemi alapállását empirikusan  
megragadható tudatteljesítményekké alakítaniuk, akik a kom-  
munikatív racionalitás tereiben az eszkatologikus fenntartás mód-  
ján valósították meg legitim egyoldalúságukat?

Nyíri Tamás Piepert idéző iménti felvetése mentén próbáljuk  
újrafogalmazni egyházi értelmiségre vonatkozó kérdésünket,  
úgy, hogy retrospektív reflexióink azokra a konkrét kérdésekre  
vonatkozzanak, amelyekre a rendszerváltozás utáni reflexiók  
mint faktumokra tekinthettek – ezek a „tények” ugyanis elsőd-  
legesen nem egyháztörténelmi vagy akár dogmatikai kérdések-  
ként, hanem pasztorálteológiai problémákként állnak előttünk.

Lehetőségünk lenne, hogy ezt az időszakot a személyes élet-  
horizont pasztorálteológiai egzisztenciálanalízisen keresztül viz-  
sgáljuk,<sup>509</sup> megnyitva azt a gátat, amely az arctalan hívőt elválaszt-  
ja attól a lehetőségétől, hogy megfogalmazhassa belátásait, és  
alakíthassa a posztszocialista nyilvánosság tereiben újrafogalma-  
zódó értékeléseinket.<sup>510</sup> Erre azonban nem vállalkozunk, annál is

<sup>509</sup> Vö. Denz, Hermann: *Einführung in die empirische sozialforschung*. Wien  
– New York, 1989. Különösen 4–11.

<sup>510</sup> E munka megírásának keretében elvégzett 12 mélyinterjú mintegy 350  
oldal, kérdésünkkel kapcsolatban releváns anyagot szolgáltatott. Ezekon kívül je-  
lentős számú, a rendszerváltozás óta megjelent visszaemlékezés teszi árnyaltab-  
bá a 12 mélyinterjú által kirajzolt „értelmiségtérképet”. Az interjúk, visszaemlé-  
kezések szakszerű feldolgozása és eredményeinek számbavétele meghaladná e  
kötet vállalt tematikáját, ezért – jelen dolgozatban – eltekintünk tőle. Maradunk  
az alapkérdés kidolgozásánál, hogy aztán az egyszer még elvégzendő személyes  
sorsanalízisek alapján kibomló tipológia számára viszonylag kidolgozott pasz-  
torálteológiai áttekintést ajánlhassunk föl.



kevésbé, mert föl kell tární az egyházra vonatkozó nyilvánosság-teret azelőtt, hogy akár a pátosz, a szentimentalizmus vagy pedig az irónia, vagy épp a szkepszis tévedéseibe esnénk az értelmiség-kérdés vizsgálatakor. A szocialista pszeudonyilvánosságban az egyház tagjai számára is két lehetőség kínálkozott, adatott, volt választható: vagy a pszeudonyilvánosság tereibe történő belépés, annak utána, hogy különböző közéleti zsilipek cenzúráján átmentek, és ezzel jogot kaphattak ehhez a sajátos nyilvánossághoz, vagy e nyilvánosság tereiből való előzetes, önkéntes kívülmaradás, vagy utólagos kényszerítő erejű eltávolítás.<sup>511</sup> Természetesen a privát alkuk, amelyek az életalakítás szerves részét képezték, e két szélsőség között alakultak; folyamatosan és minden esetben e rendszerbe illeszthetően.

A hétköznapi élet szintjén (privát alkuk) is folyamatos kihívás volt a konfrontációs terekhez kialakított viszony kiépítésének feladata. Igaz sokan „nem jutottak el a fennálló hivatalos ideológiával szembeni konfrontációig, de aki tehette, igyekezett olyan megoldásokat találni, amelyek jobbá teszik a köznapi életet: kihasználta például a második gazdaságban nyíló lehetőségeket, egyfajta szolid polgárosodás útjára lépett”.<sup>512</sup> Eleinte a túlélés tehát, majd a szolid polgárosodás; gazdaságilag, politikailag, kulturálisan. Ha azonban sikerül a nyílt konfrontációt elkerülni, még mindig folyamatosan eleget kell tenni a különböző nyilvánosság-zsilipek kívánalmainak ahhoz, hogy egy adott életcél, feladat elérhető, teljesíthető legyen. Nincs lényegi különbség tehát abban, ahogyan egy fiatalember élér odáig, hogy pappá szentelhetik, és hogy pappá is szentelik, ahhoz a folyamathoz viszonyítva, amelynek végén egy bázisközösségbe járó egyetemista lány államvizsgázhat. Lényegét tekintve nem különbözik ettől egy püspök vagy egy egyetemi dékán kinevezése körüli közéleti cenzúra érvényesítése sem – természetesen akkor, ha mindannyian életük szerves részeként vállalják az egyházhoz tartozás külső jeleit, azokat az apokaliptikus jeleket, amelyek őket az eszkatonhoz fű-

<sup>511</sup> Vö. Gergely: *Az 1950-es egyezmény*, i. m. különösen 5–20.

<sup>512</sup> Beszélgetés Gacsó Ferencel: A generációs bomba. In V. Bálint: *Rendiség a romokon*, i. m. 27.

zik. Ahhoz az eszkatonhoz, amelyik pillanatnyilag akár apokaliptikus módon nyilvánul meg a pseudonyilvánosságok tereiben.

Az egyháznak második világháború utáni önértelmezése irányába tett lépéseinek – figyelembe véve az előzményeket – viszonylag kis jelentősége lehetett, hiszen amikor egy totalitárius, nemzetközi szocializmus önértelmezése alapján gondolkodó pártvezető kinyilvánítja, hogy a vallásnak és az ehhez kapcsolódó szervezeteknek rövidesen el kell tűnniük a szocialista pseudonyilvánosság tereiből (ami a klerikális reakció megsemmisítésének egyik állomása csupán), nyilvánvaló, hogy a lehetőségek az önazonosság megtalálásához és kifejezéséhez térben és időben, a pseudonyilvánosság különböző tereiben egyre inkább korlátozottnak tekinthetők.<sup>513</sup>

A szerzetesrendeket ért, 1950-ben bekövetkezett feloszlítás két részre osztotta a magyarországi szerzetesi közösségek addig többé-kevésbé egybekapcsolódó történetét, illetve mindazokat a tiltott, illetve engedélyezett pseudonyilvánosságokba irányította, akik az előző évszázadokban kialakult lelkiségekhez világi papokként, laikusokként kötődtek. E szakadás jelentőségét felbecsülni is lehetetlen. Az erőszakos beavatkozások ellenére és igen súlyos kontroll alatt, mégis kialakult egy legális, saját történetét élő szerzetesi nyilvánosság, amelyik a be nem tiltott három férfi- és két női közösség és a hozzájuk kötődő világiak életét kapcsolta össze, illetve létrejött egy illegális, sőt tiltott nyilvánosság, amely az engedélyezett rendek mögött, azok nyilvános élete alatt, annak hátterében élte életét. Tulajdonképpen ez a tömeg számunkra érdektelenné is válhatna, ha szigorúan a nyilvánosság normatív modellje szerint gondolkodnánk, azonban a korábban kidolgozott fogalmak talán segítségünkre lesznek abban, hogy az előbbi tömeg legalább a pseudonyilvánosság egyházi résznyilvánosságának terébe visszakerülhessen.<sup>514</sup>

A feloszlított rendek tagjai számszerűen, szellemi erejüket, társadalmi beágyazottságukat tekintve feloszlításuk idején összességében nagyobb erőt jelentettek, mint a legalitáshoz „oda-

<sup>513</sup> Gergely Jenő: A huszadik században (1918–1995). In Zombori: *Magyarország és a Szentszék kapcsolatának 1000 éve*, i. m. 255–295, 277.

<sup>514</sup> Lásd fentebb: 23–47.

engedett” közösségek, ezért automatikusan kialakult egy folyamatos információs ökonómia, nem tematizált családiasság. Ez a családiasság a magyarországi szerzetesi közösségek életét összekapcsolta, és formális, informális keretet biztosított ahhoz, hogy az álnyilvánosságok különböző köreibben élő közösségek erejüket, tapasztalataikat, tudásukat visszaemeljék ebbe a félhivatalos, nagy pszeudoközösségbe, ha sérülten is, de működő egyházi nyilvánosságba,<sup>515</sup> amely a betiltott és az engedélyezett rendek találkozási, életalakító fórumává vált. „A diktatúra alatt az egyházban – sarkítottan fogalmazva – két pólus, két »világ« alakult ki. Az egyik: azok világa, akik az *állammal kapcsolatot találtak*; a másik: az *állam által üldözöttek* (az élő lelkipásztorkodásban és elsősorban a »földalatti« kisközösségekben vagy éppen szerzetesrendekben dolgozók) világa. Amikor ma a kor tanúi a korabeli egyházat megítélik, gyakran kiütözik véleményükből, ki hol állt, hiszen könnyen megesik, hogy ki-ki a maga oldaláról ítéli meg a történeteket.”<sup>516</sup>

Ez, az elnyomás, hamis nyilvánosság, visszanyesett szabadság talaján működő folyamatos ökonómia, nem tematizált családiasság lett az alapja annak az egyházi nyilvánosságnak, amely a maga megtört, különböző formákban elnyomott módján megpróbálta – legalábbis az egyházon belül – ellátni az eltorzult nyilvánosság megmaradt funkcióit. Természetesen a kritikai felszabadító nyilvánosság, amelyről korábban szóltunk, nem ez a fajta nyilvánosság,<sup>517</sup> azonban a magyar egyház számára az elnyomás évtizedeiben egy korlátozott, az intézményesített ellentmondás<sup>518</sup> tereiben működő pszeudonyilvánosság jutott. Hogyan is mondta Hans Urs von Balthasar? „A keleti országokban, ahol a kényszer erejével az egész életet bürokratizálják, közvetlenül felismerik és keresik a szabadság szigeteit. Ha úgy tűnik, már mindent beépítettek, meg kell próbálnunk a köztes terekben élni.”<sup>519</sup> Ezekbe a köztes terekbe leginkább a személyes retrospektív reflexióik vezetnének, ennek kibontásáról azonban már lemond-

<sup>515</sup> Lásd fentebb: 33–36.

<sup>516</sup> Tomka: *Halálra szántak, mégis élünk!* i. m. 13.

<sup>517</sup> Lásd fentebb: 30–33.

<sup>518</sup> Lásd fentebb: 137–151.

<sup>519</sup> Balthasar: *Prüfet alles, das Gute behalte*, i. m. 46.



tunk abból az előzetes megfontolásból kiindulva, hogy először retrospektív módon magukkal a későbbi helyzetet alapvetően befolyásoló, értelmiségieket érintő pasztorálteológiai tényekkel szembesülünk. Ezek a tények jórészt a szovjet típusú szocializmus kialakulásának és berendezkedésének idejére esnek,<sup>520</sup> hiszen ekkor alakult ki az a pszudoközeg, amelyet a szocializmus pszudonyilvánosságának neveztünk, és amelynek egyik pszudo-résznyilvánossága a katolikus egyház nyilvánossága.

#### Apokaliptikusok – A Mindszenty-eset

Az egyházi pszudonyilvánosság kialakulásának és kiépülésének történeti áttekintése helyett kíséreljük meg azokat az alapkérdéseket áttekinteni, amelyek a hívő értelmiséggel kapcsolatosak. E motívumok szinte mindegyike megtalálható a Mindszenty-ügy problematikájában. Adriányi Gábor bonni teológusprofesszor saját kutatásainak összefoglalásaként kiadott kötetében<sup>521</sup> folyamatosan igen éles hangon fogalmaz a Vatikán 1939–1978 Magyarországgal kapcsolatos politikájáról. Számunkra azonban a történeti tényekkel kapcsolatos általános vélekedések és kutatási eredmények most kevésbé jelentősek,<sup>522</sup> mint az a problema-

<sup>520</sup> A kérdésről bővebben: Kahler Frigyes: *Joghalál Magyarországon. 1945–1989.* Budapest, 1993, Zrínyi; Révai Valéria: *Törvénytelen szocializmus. A Tényfeltáró Bizottság jelentése.* Budapest, 1991, Zrínyi – Új Magyarország; Gergely Jenő: *A katolikus egyház Magyarországon 1944–1971.* Budapest, 1985, Kossuth; Szántó Konrád: *A kommunizmusnak sem sikerült. (A Magyar Katolikus Egyház története 1945–1991).* Miskolc, 1992, Új Misszió Alapítvány; Kopp Mária – Skrabski Árpád: *Magyar lelkiállapot.* Budapest, 1995, Végeken Alapítvány; Vajda Mihály: *Orosz szocializmus Közép-Európában.* Budapest, 1994, Századvég–Osiris.

<sup>521</sup> Adriányi Gábor: *A Vatikán keleti politikája és Magyarország 1939–1978. A Mindszenty-ügy.* Budapest, 2004, Kairosz.

<sup>522</sup> A nem túl bőséges Mindszenty-irodalomból: Békés Gellért (szerk.): *Mindszenty a népbíróság előtt.* Budapest, 1989, Pannon; Gergely Jenő – Izsák Lajos: *A Mindszenty-per.* Budapest, 1989, Reform; Gergely Jenő: *A Mindszenty per.* Budapest, 2001, Kossuth; Dr. Szántó Konrád OFM: *Az 1956-os forradalom és a katolikus egyház.* Miskolc, 1992, Szent Maximilian; Csonka Emil: *A száműzött bíboros.* Szekszárd, 1993, Babits; Ispánki Béla: *Az évszázad pere.* Abaliget, 1995, Lámpás.

tika, amely a retrospektív rekonstrukciók és reflexiók pasztorálteológiai kérdéseit érinti.

1. Első kérdésünk a pasztorálteológiai klíma megváltozására vonatkozik. Az 1945. április 4-én a szovjet csapatok felszabadították, majd több mint negyvenöt évig megszállva tartották az 1944-es német hadsereg bevonulásával megszállt teljes magyar területet. A megszállás retrospektív, egyéni élettörténeteket áttekintő taglalása nem feladatunk, elég ha figyelmünket az alapkérdésre irányítjuk.<sup>523</sup> Kérdésünk pedig most sem lehet más, mint eddig: hogyan alakult az egyházi értelmiség nyilvánossággal kapcsolatos helyzete a szocializmus pszeudonyilvánosságában?

E kérdés megválaszolásának egyik módja, ha az alapkérdést a Mindszenty-ügy összefüggésében tekintjük át. Sok más útját is választhatnánk a retrospektív rekonstrukciónak, reflexiónak: egy-egy értelmiségi csoportra, szerzetesekre, világi papokra, tanárookra, tudósokra, művészekre koncentrálhatnánk, lehetne csoportanalízist végezni, vagy konkrét esettanulmányok elvégzése, azok összevetése után próbálhatnánk általános érvényű kijelentéseket tenni. Mivel nem célunk az egyházi értelmiségre vonatkozó – amúgy igen szükségesnek ítélt – értelmiségi térkép megrajzolása, elegendő, ha az alapképletet tekintjük át, hiszen ez a motívum végig ott található a magyar egyházi értelmiség szocializmus alatti küszködéseinek eredeténél.

„A megalkuvás, a kompromisszum helyett a tanúságtételt választottuk” – mondta ki saját, értelmiségi stratégiájának alapmo-

<sup>523</sup> A személyes jellegű, igen sok kutatási eredményt felmutató, szélesebb érdeklődésre számot tartó „mozaikszenvetések” közül néhány, amelyek érintik a számunkra fontos értelmiségi problematikát: Puskely Mária: *Marcell atya. Élete és lelkiisége*. Bécs, 1986, Prugg Verlag; Bindes Ferenc – Németh László: *„Ha engem üldöztek”. Válogatott dokumentumok a Győri Egyházmegye életéből. 1945–1966*. Budapest, 1991; Bendász István: *Őt év a szögesdrót mögött*. Budapest, 1991, Széphalom könyvműhely; Elmer István: *Börtönkereszt*. Budapest, 1994, Magyar Egyháztörténeti Enciklopédia Munkaközösség; Csicsery-Rónay István (szerk.): *Nagy Ferenc miniszterelnök*. Budapest, 1995, 1956-os Intézet; Korányi András: *Emléktöredékek*. Budapest, 1995, Littera Nova; Dr. Ruzsthy Gyuláné: *Nők krónikája*. Budapest, 1996; Ifj. Lele József: *Az Úr készen találta őt. Bálint Sándor élete*. Kecskemét, 1996, Korda; Bálint Endre: *Lakos Endre 1919–1969*. Budapest–Szeged, 2000, Keresztény Értelmiségiek Szövetsége – METEM; Zsille Gábor: *„Isten Magyar népének szolgálja”*. Kuklay Antal élete. Budapest, 2005, Új Ember.

tívumát Mindszenty, és amikor 80. születésnapján 1972-ben König bíboros köszönti őt, a köszöntő is világosan beszél: „Legszembetűnőbb erénye a megalkuvás nélküli elvhűség, amely a vallásos hit és hazaszeretet szilárd fundamentumán nyugszik.”<sup>524</sup> Az angol kormány és parlament 1973-as nyilatkozatában kijelenti, hogy a magyar hercegprímás „Európa szabadságának legkiválóbb harcosa, aki félelem nélkül szállt szembe a nemzetiszocialista és kommunista elnyomással.”<sup>525</sup>

„Európa szabadságának legkiválóbb harcosa” már a Tanácsköztársaság idején összeütközésbe került a politikai és katonai élet képviselőivel. Ha visszaemlékezéseit nézzük, világossá válik, hogy Mindszenty olyan vezető volt, aki ott, ahol éppen szolgált, saját hitében megfogalmazódó, legbelsőbb belátásai szerint cselekedett.<sup>526</sup> Ez az öntörvényűség eredményezhette, hogy végül is egyedül maradt. Egyik, Kanadában elmondott prédikációjában, miután felsorolja Trianont, közel egymillió magyar nő megérőszakolását a szovjetek által, a választási visszaéléseket, a hitoktatás megszüntetését, a katolikus iskolák, kórházak, kolostorok „elrablását” a következőket mondja: „A kommunizmus nemcsak politikai párt, hanem legelsősorban világnézet, – vallás ellen, Isten ellen, emberi lélek ellen, apostoli hitvallás ellen, Tízparancs és erkölcs ellen; gyilkol, rabol, zsúfolja a börtönöket, a szibériai munkatáborokat. Lezülleszti az egyént, tönkreteszi a családot, csordává teszi a tömeget. Amely pillanatban valaki kommunista, abban a pillanatban megszűnt keresztény lenni. A keresztény Krisztus-hívő, a kommunista megtagadja az érte meghalt és föltámadt Jézus Krisztust, nem 30 ezüstért, csak egy csalásért. Hite az istentelenség, erkölcs az erkölcstelenség. [...] Kétszer voltam kommunista börtönben, de ha kell, megyek harmadszor is.”<sup>527</sup>

A pasztorálteológiai klíma tehát a szovjet csapatok Magyaror-

<sup>524</sup> Liphay Endre: Mindszenty József életrajti kronológiája. In Török (szerk.): *Mindszenty József emlékezete*, i. m. 165–188, 184.

<sup>525</sup> Uo. 185.

<sup>526</sup> Mindszenty József: *Emlékirataim*. Budapest, 1989, Szent István Társulat, 15–49.; 140–223.; 334–389.; 473–497.

<sup>527</sup> Közi Horváth József (szerk.): *Mindszenty József. Hirdettem az Igét*. Vál. szentbeszédek és körlevelek 1944–1975. 1982, Vaduz, 227.



szágra érkezésével alapvetően megváltozott. A Magyar Katolikus Egyház már az első világháború és a Tanácsköztársaság utáni helyzetben is érzékelte – annál is inkább, hiszen a Tanácsköztársaság kormánya 1919. március 29-én a nem állami kézben lévő oktatási intézményeket köztulajdonba vette<sup>528</sup> –, hogy a magyar politikai és társadalmi élet lényegi változások előtt áll. A húszas–harmincas évek társadalompolitikai nehézségei, a Trianon utáni helyzet, valamint az a félf feudális közeg, amely „polgárivá” tette az egyházkormányzás és egyházi élet anakronizmusait, nem segítette az egyházvezetést abban, hogy felkészüljön arra, ami 1945 után érte.<sup>529</sup>

2. A „közjogi örvényben” élő Mindszenty mint egyházi értelmiségi pasztorálteológiai megítélése nyilvánvalóan nem mentes a politikai felhangoktól, a püspöki kinevezésétől egész haláláig tartó vitáktól, melyek működését kísérték, és halála után is, egészen napjainkig tartanak. Mindenesetre püspökként olyan közegbe került, amelyet ő maga is „közjogi örvénynek” nevezett,<sup>530</sup> és úgy tűnik, valóban ebben az örvényben értelmezhetőek csak mind az ő, mind azok cselekedetei, akik a vele kapcsolatos egyházpolitikai kisebb és nagyobb örvényeket átérték. A közjogi örvény ugyanannak a zavarodottságnak a közegé, amelyről a korábbiakban, a szocializmus értelmiségijeivel kapcsolatban már szoltunk. Miközben pedig ez az örvény mindenkit magával ragad; az elnyomás és az elnyomással szemben, az elnyomással kapcsolatos viselkedésminták az örvény kavargásában válnak apokaliptikus kavargásukban jószerivel megítélhetetlenné.

3. Mi más ez a „közjogi örvény”, mint az az apokaliptikus tér, amelyben az apokaliptikus tudat az eszkatonra próbálja meg-

<sup>528</sup> Szabó Ferenc – Mózes György: Prohászka Ottokár. *Magyarország Apostola és tanítója*. Szeged, 2002, Agapé, 179.

<sup>529</sup> A közeg árnyalt megítéléséhez: Ormos Mária: *Magyarország a két világháború között 1914–1945*. Debrecen, 1998, Csokonai; Vincellér Béla: *Szálasi hat hónapja 1944. október – 1945. május*. Budapest, 1996, Volos; György Jenő: *A püspöki kar konferenciáinak jegyzőkönyveiből 1914–1945*. Budapest, 1984, Gondolat; Borbándi Gyula: *Magyar politikai pályaképek 1938–1948*. Budapest, 1997, Európa; Nemeskürty István: *Búcsúpillantás: a Magyar Királyság és kormányzója 1920–1944*. Budapest, 1995, Szabad Tér.

<sup>530</sup> György Jenő: Mindszenty József. In Sánta (szerk.): *Politikuspályák*, i. m. 131–146, 135.

nyitni az elnyelésével fenyegető örvényt. Amint a korábbiakban Johann Baptist Metzét idéztük: „az apokaliptikus tudatra első-sorban nem a fenyegetettség érzése és a katasztrófától reszkető (bénító) félelem nehezül, hanem folytonosan azzal szembesül: gyakorlati síkon szolidaritást kell vállalnia a »legkisebb testvérekkel«, ahogyan arról a Máté-evangélium kis apokalipszisében hallunk.”<sup>531</sup> Mindszenty pedig apokaliptikus tudatban élte át mindazt, ami vele és „népével” történik, ezzel a tudattal mondhatta: „Akarok lenni népem lelkiismerete, hivatott ébresztőként kopogtatok lelketek ajtaján, a föltetsző tévelyek ellenében az örök igazságot közvetítem népemnek és nemzetemnek. Ébresztgetem nemzetünk megszentelt hagyományait, amelyek nélkül egyesek talán igen, de a nemzet nem élhet.”<sup>532</sup> Mindehhez hozzájárul, hogy miközben az apokaliptikus tudat e beszédemléke fölött időzünk, a szöveget közlő történész kellő távolságból megjegyzi: „Hamarosan kiderült, mit ért e fennkölt szavakon a hercegprímás: a középkori Magyarország egyfajta restaurálását.”<sup>533</sup> Látszik, ebben a pszeudoközegeben ugyanaz a szöveg továbbra is jelenthet valamit és annak a valaminek az ellentétét is.

Visszatérve, emlékeztetünk kell Johann Baptist Metz egy szintén már idézett szövegére, hiszen Mindszenty „közjogi örvényben” megfogalmazott szavai érthetők másként is, ugyanis ha „a keresztény vallás megtagadja politikai természetét, akkor nem válik istenfélőbbé, »krisztusformájúvá«, s végképp nem ragaszkodik jobban Istenhez, hanem – elfelejti Istent; és ez igaz fordítva is: ha kudarcot vall a politika terén, az éppen azzal függ össze, hogy elfelejtette Istent.”<sup>534</sup>

A bíboros nem tagadta meg a vallás politikai természetét; ez az istenfélelem, ami Krisztus-formájúvá tehetette őt politikai téren is, eredményeket hozott, igaz, ezek az eredmények csak az aszkézis nyilvánosságában lehetnek ismertek, hiszen a szocializmus pszeudonyilvánossága szerint Mindszenty politikai vereséget szenvedett. Az aszkézis nyilvánossága is pszeudonyilvános-

<sup>531</sup> Metz: *Szenvedéstörténet és megváltástörténet*, i. m. 164.

<sup>532</sup> Gergely: Mindszenty József. In Sánta (szerk.): *Politikuspályák*, i. m. 135.

<sup>533</sup> Uo.

<sup>534</sup> Metz: *Az új politikai teológia alapkérdései*, i. m. 84.

sággá lett, pontosan azért, amit Herbert Maier úgy jellemzett, hogy századunk vértanúi túlnyomórészt – Mindszenty épp a kivételek közé tartozik – névtelenül, ismeretlenül és magányosan haltak meg, ezzel a mártíriumértelmezéseknek új irányt szabva.<sup>535</sup>

4. Mindszenty megtalált egy teológiai nyelvet, egy viszonyt a földi hatalmasságokkal szemben, és ez nem volt más, mint az apokaliptika nyelve és magatartásmódja. Beszédeit vizsgálva teljesen nyilvánvaló, hogy Mindszenty apokaliptikus térben élt, és ennek megfelelően cselekedett. Elég ehhez idézni elfogatása napján a nyugati rádiókban felolvasott, papjainak írott utolsó üzenetét.<sup>536</sup> Az üzenet szentírási, illetve szentektől származó szövegek sokaságát idézi. Most csak két rövid idézetet lássunk: „Látványossága lettünk a világnak, angyaloknak is, embereknek is (1Kor 4,9). Világító oszlopok legyünk. Tőlünk telhetően főként életünkkel, magatartásunkkal munkálkodjunk Krisztus Király országáért, amely az igazság és kegyelem világa. Az odavezető úton nem feledjük el Tertullián szavait: Bizonyos vádlók vádja nekünk dicsőségünk. Egyházunk szabadságáért, szenvedő népünk és ifjúságunk megőrzéséért, a több békéért, tehát lelki, magasabb érdekekért történik minden és nem azért, amit esetleg ránk fognak.”<sup>537</sup>

Mondhatnánk, hogy barokkos futamokkal dolgozó patetikus beszéd, de nem mondjuk, mert azt gondoljuk, itt tényleg apokaliptikus beszédről van szó: az eszkaton nyílik meg a szenvedések apokaliptikus terében. Vagy a másik szöveg: „A hitből felvilágosodott szem tisztán láttat dolgokat és történéseket. A nyáj főpásztorainak és pásztorainak ma ezt a tisztánlátást hirdeti Szent Ciprián: »Az Egyház Krisztustól nem távolodik el, hisz övé az egyház, amely nem más, mint a papjával egyesült nép és a pásztorához ragaszkodó nyáj. Innen azt is tudnunk kell, hogy a Főpásztor az Egyházban van, amint az Egyház is a püspökben és ha valaki nincs a püspökkel, a főpásztoral, az nincs is az egyházban.«”<sup>538</sup>

<sup>535</sup> Lásd fentebb: 123–128.

<sup>536</sup> Közi Horváth (szerk.): *Mindszenty József. Hirdettem az Igét*, i. m. 180–182.

<sup>537</sup> Uo. 181.

<sup>538</sup> Uo.



Itt tehát apokaliptikus keretben ekléziológiai fejtegetéseket is találhatunk, és Ciprián idézése csak nyomatékosítja a helyzet komolyságát. Ismét Máté-Tóth András Kelet-Közép-Európa-teológiájához fordulhatunk, ahol megtaláljuk a cipriani problematika pontos leírását,<sup>539</sup> mélyebb összefüggésekre is utalva, mint ahogyan mi azt az aszkézis nyilvánossága – bukott nyilvánosság ellentétben már kifejtettük.<sup>540</sup> A Decius császár idejében kötelező áldozatbemutatás vagy annak elkerülése súlyos kérdéseket vetett fel az észak-afrikai keresztények között. Hiszen az állami istenségeknek és a császárnak bemutatott áldozat kizárást jelentett a közösségből. A „lapsik”, a „bukottak” esetében egyházfegyelmi és bűnbocsánati kérdések kerültek elő, melyeket Ciprián oldott meg világos és egyértelmű teológiai megfontolásaival. Máté-Tóth párhuzamot von a „bukottak” és a szocializmus alatt a szenvedést elkerülni igyekvő második világ „birodalmi áldozatbemutatói” között, ugyanakkor elemzésében a cipriáni irgalom motívumára is felhívja a figyelmet. Nem maradva tovább e párhuzamnál, térjünk vissza Mindszenty kérdéseire.

6. Ki az tehát, aki a lélek ajtaján kopogtat, ki az, aki az örök igazság közvetítője? Krisztus halálos kimenetelű összetűzésbe került kora hatalmasságaival, Mindszenty ebben az összefüggésben mondhatta, hogy akár harmadszor is bevonul a kommunis-ták börtönébe. Azonban ennek a kijelentésének a problematikus-sága fennáll, és ezzel eddigi logikánk is kis törést szenved, hiszen emlékirataiban Mindszenty a következőt írja: 1956. november 3-án „az orosz páncélosok sorai közt – reverendánkkal a kabát alatt – dr. Turchányi Egonnal a Szabadságtérre, az Egyesült Államok követségére indulok. A követ, Edward Thompson Wailes melegen fogad a lépcsőházban s mint a »szabadság jelképét« üdvözl, Így hát nyolcévi rabság után, USA követség hájófédelzetére léptem. [...] Az elkerülhetetlen lefogás és a Szovjetba hurcolás helyett így reméltem még tartalékolni magamat hazám és Egyházam további szolgálatára.”<sup>541</sup>

Innentől pedig mindaz, amiről például Adriányi Gábor hűen

<sup>539</sup> Máté-Tóth: *Theologie in Ost(Mittel) Europa*, i. m. 202–210.

<sup>540</sup> Lásd fentebb: 33–44.

<sup>541</sup> Mindszenty: *Emlékirataim*, i. m. 443.

beszámol, tulajdonképpen már nem az apokaliptikus lelkipásztorkodás akár „halálos kimenetelű konfliktusa”, hanem valami más, amit lehetne tragikomédiának, egyházi bohózatnak vagy szomorújátéknak is minősíteni. Megjegyezzük, nem érthető, mit is ért valójában Mindszenty azon, hogy „tartalékolni magamat”. Azt sem lehet – jelenlegi ismereteink szerint – értelmezni, hogy mit jelentett XII. Pius 1946. február 21-i kijelentése Mindszenty bíborosi kinevezésekor: „A harminckét kardinális közül te leszel az első, akinek vállalnia kell a bíbor színnel jelzett vértanúságot.” Amikor azt kérdezték XII. Piustól, miért mondta ezt Mindszentynek, azt válaszolta: „Nem tudom, magam sem. Valami belső hang sugallta.”<sup>542</sup> Továbbá, Montinival szemben „Tardini Mindszenty álláspontját képviselte: Nincs értelme a kommunistákkal tárgyalni, mert semmiféle ígéretüket nem tartják be. Czapik kérdésére, akkor mit tegyenek a magyar püspökök, azt válaszolta, legyenek mártírok.”<sup>543</sup>

Mindezek végén pedig, utalva a Mindszenty-üggyel kapcsolatba kerülő pápák egyházpolitikájára,<sup>544</sup> kijelenthető, XII. Pius mártíriumot emlegető beszédétől eljutottak odáig, hogy a magyar kormány és a Vatikán között 1964. szeptember 15-én létrejött „agrément” (megegyezés) szövegét egy megállapodás eredményeként a magyar kormány 1998-ban 75 évre titkosította.<sup>545</sup> Az akkori megegyezés szövegét tehát pontosan 68 év múlva ismerhetik meg az egyházi „élő test nyilvánosságának” tagjai és az érdeklődők. A *pompa diabolica* pellengérje az „élő test nyilvánosságában” azonban áll. VI. Pál a Mindszenty hivatalfosztását közlő dekrétumot 1974. február 25-én hozatta nyilvánosságra, napra pontosan 25 évvel később, mint amikor 1949. február 25-én elkezdődik Mindszenty kirakatpere.

7. A mártíriumnak, a „politikai vértanúságnak” a kérdése áll előttünk mint szellemi kérdés. Nyilvánvaló, hogy az „apokaliptikus térben” (lásd „közjogi örvény”) Mindszenty magatartásán keresztül egy értelmiségi hozzáállás mintázatát igyekszünk meg-

<sup>542</sup> Adriányi Gábor: *A Vatikán keleti politikája és Magyarország 1939–1978*, i. m. 12.

<sup>543</sup> Uo. 15.

<sup>544</sup> Uo. 9–135.

<sup>545</sup> Uo. 46.

találni. Klerikusok és laikusok százai, ezrei nyilvánosságra került szenvedéstörténetének eddigi, kötetekben beidézett tényei mellett bizonyára az egyházi „élő test nyilvánosságá”-ban számtalan behegedt és még mindig sajgó, nyílt seb anonim mártíriumát lehetne felsorolnunk. Olyan esetek ezreit, amelyek nem kerülhetek elő, hiszen a *pompa diaboli* pellengére nem készült el, és talán nem is kell hogy elkészüljön. Az emlékezet úgyis csak a jövőre nyitottan tud életben maradni.

„Általam meghatározott értelme szerint a memoria tehát sem nem a múlttal való megbékélésnek, sem nem a múlt jelenre alkalmazásának nem eszköze. Ha a múltat magamra »alkalmazom« (már ha a múltbeli történés életteliségét nem fojtom el azal, hogy történelmietlen eszmébe zárom), akkor jelenem szempontjából nyitott jövőt adok neki.”<sup>546</sup> Azokkal szemben, akiknek a mártíriumnak az apokaliptikus lelkipásztorkodásban formálódó valóságával kellett szembesülniük, akkor járunk el helyesen, ha a múltbeli történés életteliségét nem fojtjuk egy akármilyen történelmietlen eszmébe, és ezzel jelenbeliségük számára is nyitott jövőt tudunk felajánlani.

8. Elegendő a Mindszenty-ügy kapcsán látnunk, hogy a mártíriumban is bennfoglaltatik a korábbiakban Hans Maier által a vallás „kettős arcának”<sup>547</sup> nevezett jelenség tartalma. Esetünkben a vallás és a hatalomigénylés, a vallás, illetve a hatalomgyakorlás összefonódásának kérdéseként áll előttünk az értelmiség-problematika. A dolgozatunk III. fejezetében tárgyalt értelmiségi lét és hatalom kérdése kibővült tehát a vallás másik arcával; a hatalom melletti vallás aszketikus nyilvánosságmotívumával. Úgy tűnik, Mindszenty és mindazok, akik az apokaliptikus tér apokaliptikus lelkipásztorkodását végezték, mindannyian ki-ki a maga, temporális módján vált bizonyos értelemben „mártírmeghatározottságúvá”. Ez a meghatározottság a konkrét alapítványban, az üldözés elszenvedésében lesz jelszerű.

9. A jel látszólag elidegeníti a többiektől az őt viselőt, ugyanakkor radikálisan Krisztushoz és embertársaihoz kapcsolja. „E praxis az idő konkrétan meghatározott végével számoló diakro-

<sup>546</sup> Metz: *Az új politikai teológia alapkérdései*, i. m. 46.

<sup>547</sup> Maier: *Das Doppelgesicht des Religiösen*, i. m.



nikus időfogalom síkján a kor jeleiben a történelem töréseivel és az idő megszakítottságaival szembesül, és az (egyediségükben konkrét) emberi tapasztalatokban olyan mozzanatokat keres, amelyek »annak nyitott variációiként ragadhatók meg, ami legvégül Isten felől el fog érni minket«. <sup>548</sup> Pontosan „ezekben a »nyitott variációkban« ismerjük fel a totalitárius rendszerrel folytatott belső küzdelmek valódi értelmét; az apokaliptikus lelkipásztorkodásban és életben – akarva, nem akarva – folytonosan Isten majdani ittlétről (eszkaton) van szó, ami most még ugyan nyitott variáció, időben véges lehetőségként tűnik föl, de legvégül egy Isten felől érkező örökkévaló faktumként áll majd ellőttünk, bennünk.” <sup>549</sup>

„Ahogyan az egyházi gyakorlat (eszkatologikusan) megvalósított dogma, úgy az apokaliptikus lelkipásztorkodás (a kor jeleit egy meghatározott jövőképzet horizontján észlelt válságok tükrében feldolgozó praxis) olyan gyakorlat, amelyik számol a meghatározott jövőképzet és a jelen temporalitása között feszülő ellentétekkel. Apokaliptikus praxisának természetesen eszkatologikus háttere van, gyakorlatában azonban az észlelt válságok feldolgozására fordítja figyelmét. Arról azonban nem feledkezhetünk meg, hogy a dogma tisztaságával és világosságával szemben a konkrét történelmi tapasztalatokat mindig kétértelműségek terhelik.” <sup>550</sup>

10. A későbbiekben, egyre kevésbé lehet majd Brusznai József, Bulányi György, Dabóci Mária, Endrédi Vendel, Hajdú Yvonne, Halász Piusz, Hegyi Erzsébet, Hontváry Miklós, Horváth Olga, Hunya Dániel, Keglevich István, Kerkai Jenő, Kuklay Antal, Lénárd Ödön, Nagy Margit, Pálos Antal, Ruszthy Éva, Tabódy István, Takács József, Tímár Ágnes <sup>551</sup> és ezernyi anonim

<sup>548</sup> Fuchs: *Neue Wege einer eschatologischen Pastoral*, i. m. 266.

<sup>549</sup> Uo.

<sup>550</sup> Uo. 267.

<sup>551</sup> Mócsy Imre SJ: *Beadványom*. Bécs, 1989; Szabó Ferenc SJ (szerk.): *Kortárs magyar jezsuiták*. I–II. Eisenstadt, 1991; Pálos Antal SJ: *„Viharon vészen át”. Jezsuiták a szétszórásban*. Kecskemét, 1992, JTMR; Petruch Antal SJ: *Száz év a magyar jezsuiták múltjából*. I–II. Kecskemét, 1994; Lénárd Ödön: *Só. Keresztény magatartás*. Budapest, 1945, Márton Áron; Lénárd Ödön: *Erő az erőtlenségben*. Budapest, 1994, Márton Áron; András Imre SJ – Bálint József SJ

mártír, laikus férfiak és nők, papok, szerzetesek nélkül az apokaliptikus lelkipásztorkodás pasztorálteológiai motívumairól értekezni, mert velük, bennük felállítódott a magyarországi *pompa diaboli* pellengére, még akkor is, ha ez a pellengér az idők végén „egy Isten felől érkező örökkévaló faktumként áll majd előttünk, bennünk”.

Dezorientáció, avagy a békepapság

Az előzőekben értelmiségi magatartásként tekintettük át a mártírium, az apokaliptikus lelkipásztorkodás, Mindszenty szocializmussal szemben tanúsított magatartásán keresztül az időszak panaszokban megfogalmazódó „eszkatologikus nyoma”-it.<sup>552</sup> A szovjet csapatok, az addigra szocialistává vált kommunisták erőszakos hatalomátvétele és hatalmaskodása az ötvenes években, a Mindszenty, majd az „átmenetei perek”, aztán a hatvanas–hetvenes évek ateista diktatúrájában<sup>553</sup> fokozatosan készítette arra a vallásos tömegeket, hogy szellemi viszonyt alakítsanak ki a diktatúrával, hiszen a diktatúra ideológusai szerint: „A vallásos világnézet és a marxizmus-leninizmus között kibékíthetetlen viszony van. A vallásos ideológia elleni harcot a marxizmus-leninizmus fegyvereivel vívjuk mindaddig, amíg a vallásos világnézet az emberek tudatából el nem tűnik.”<sup>554</sup>

---

– Szabó Ferenc SJ: *Kerkai Jenő emlékezete*. Budapest, 1995, Kerkai Jenő Intézet; Szabó Ferenc SJ: *Üldözött jezsuiták vallomásai*. Kecskemét, 1995, JTMR; Bulányi, György: *Und verbrannte es doch nicht*. 1996, Thaur Verlag; Lénárd Ödön: *Mécs. Keresztény magatartás*. Budapest, 1965, Új Ember – Márton Áron; Lénárd Ödön: *Só és mécs. Keresztény magatartás*. Budapest, 1965, Új Ember – Márton Áron; Fila Béla (szerk.): *Takács József emlékkönyv*. Bánytereny, 2002, Örökmécs; Bertalan Péter – Birher Nándor: *A paradigmák áldozatai*. Budapest, 2004, Jel; Bulányi György: *Metanoieta! Alakítsátok át gondolkodástokat!* 2004, magánkiadás; Tomka: *Halálra szántak, mégis élünk!* i. m.; Zsille: *Isten Magyar népének szolgálja*, i. m.

<sup>552</sup> Vö. O. Fuchs kifejezése; lásd fentebb: 151–160.

<sup>553</sup> Tomka: *Halálra szántak, mégis élünk!* i. m. 61–240, valamint Mészáros István: *...kimaradt tananyag... A diktatúra és az egyház. I–III*. Budapest, 1994–1995, Márton Áron.

<sup>554</sup> Az MSZMP Politikai Bizottságának 1958. július 22-i párthatározatából. Uo. 118.

Ezzel a nézőponttal valamilyen viszonyt ki kellett alakítani, főleg a családok hétköznapi életében, ami az iskolai hittantól a templomi hittanon keresztül egészen a vasárnapi misére járásig kiterjedt. Mivel pedig az egyházi értelmiség vállalja az egyházhoz tartozás belső és külső jegyeit, nyilvánvaló, hogy az egyházzal kapcsolatos vallásüldözés lényegileg érinti azokat, akik értelmiségi hivatásukat relatív egyházi hivatalnak fogadják el.<sup>555</sup> A papságra mint egyházi abszolút hivatalt viselőkre sajátos teherterhek vártak e tekintetben is, de a „világban” élő, relatív egyházi hivatalt viselő értelmiségiek sem viszonyulhattak úgy az egyház igehirdetéséhez és az egyházi tanítóhivatalhoz, mint valamiféle tetszőleges partnerhez.<sup>556</sup>

E tekintetben pedig döntő jelentőségű a papi békemozgalom mint olyan értelmiségi mozgalom, amelyik a diktatúrával kapcsolatos viszonyt igyekezett a maga döntései mentén kialakítani. A kérdés lényege, mármint hogy milyen magatartást kell a diktatúrával kapcsolatban kialakítani, abban a szellemi döntésben volt összefoglalható: mit tegyek a diktatúrával szemben, vagy mit ne tegyek a diktatúrával kapcsolatban? A diktatúrával szemben kialakítható magatartásmód pasztorális körvonalait érzékeltük az előzőekből; a diktatúrával kapcsolatos magatartásmód döntő kérdéssé vált, amennyiben az ember nem köteles önkéntes és nyílt mártíriumot vállalni, ha módjában áll elkerülni.<sup>557</sup> Ez az elkerülés a kérdés, amit a „szemben”, illetve „kapcsolatban” szavakkal jelöltünk. Ez a személyes élettörténetekben kialakuló privát alkuk tere. Mindehhez még kapcsolható egy újabb kérdés, hogy a diktatúrával kapcsolatban az együttműködés elkerülése vagy az együttműködés vállalása-e a magatartás alapmotívuma. Kezdjük a szellemi együttműködés vállalásával, hiszen a békepapság esetében a szellemi együttműködés nyilvánvaló, és ezért a folyamat egésze is könnyebben azonosítható.

Egy 1950-es MDP-s titkos utasítás szerint: „A papi békemozgalmat fel kell használni a katolikus alsópapság és a felső vezetők szembeállítására.» Kifejti továbbá, hogy ki kell alakítani

<sup>555</sup> Lásd fentebb: 112–121.

<sup>556</sup> Rahner: Zur Situation des katholischen Intellektuellen, i. m. 374.

<sup>557</sup> Lásd kifejtve: Máté-Tóth: *Theologie in Ost(Mittel) Europa*, i. m. 202–211.



egy papi réteget, amely hajlandó vállalni azt a látszatot, mintha az ateista állam egyenrangú partnerként kezelné az egyházakat. Közülük kell a püspökök mellé helyezni az egyházi vezetés fő posztjaira azokat, akik feltétel nélkül végrehajtják a nyilvánvalóan egyházat bénító intézkedéseket is.”<sup>558</sup> Lassan kialakult az a papi közeg, amely abszolút egyházi hivatala külső tekintélyével képviselni kezdte az együttműködést. Számunkra nem fontosak a mozgalom szereplőinek személyes élettörténetét taglaló és az együttműködés belső indítékait firtató – egyébiránt mégoly fontos és indokolt – felvetések és kutatások, egyháztörténelmi elemzések, annyi mindenestre elmondható, hogy a papi béke-mozgalom megítélése Magyarországon összességében egybehangzó módon negatív.<sup>559</sup> A mozgalom szereplőinek tevékenységét bemutató, a Mindszenty-üggyel kapcsolatos ítéleteiket elemző dolgozatok közelebb visznek a történelmi megértéshez, bennünket azonban továbbra is pasztorálteológiai vonatkozásai miatt foglalkoztat a kérdés.<sup>560</sup> Hiszen olyan értelmiségi tevékenységről van szó, amely a papi, abszolút egyházi szolgálat révén válik a nyilvánosság közegeiben megragadhatóvá.

Kérdésünk továbbra is az, hogy a szocialista pseudonyilvánosságban hogyan válik az egyházi értelmiségiek egy csoportjának tevékenysége láthatóvá, s hogy ezek alapján, a nyilvánosságban betöltött értelmiségi szerep révén, hogyan ítéltető meg a békemozgalom szellemi, esetünkben pasztorálteológiai jelentősége. Ehhez legmegfelelőbb, ha választott módszerünkhöz híven megvizsgálunk egy olyan értelmiségi teljesítményt, amely alapján megítélhető a szerző véleménye, valósághoz kapcsolódó magatartása. Ahogy már a korábbiakban is világossá tettük a laikus értelmiségi szellemi munkája belső, lelkiismereti döntéséből fakadóan az egyházi élet karizmatikus egészébe illeszkedik, tehát speciális keresztényi feladata egyházi kapcsolatrendszerén, vo-

<sup>558</sup> Tomka: *Halálra szántak, mégis élünk!* i. m. 101.

<sup>559</sup> Orbán József Gyula: *Katolikus papok Békemozgalma Magyarországon 1950–1956*. Budapest. 2001, METEM, 226.

<sup>560</sup> A kérdést bővebben tárgyalja: Dr. Beresztóczy Miklós: *A katolikus békemozgalom 20 éve*. Budapest, 1970, Ecclesia; Pál József: *Békepapok. Katolikus békepapok Magyarországon (1950–1989)*. Budapest, 1995, Egyházfórum; Orbán: *Katolikus papok Békemozgalma Magyarországon 1950–1956*, i. m.

natkozásain, értelmezettségein keresztül válik relatív hivatallá. A laikus esetében az általános keresztényi feladat és a speciális (értelmiségi) tevékenység adja a relatív egyházi hivatali funkciót. Ez azt is jelenti, hogy relatív hivatala – általános-keresztényi és speciális-értelmiségi feladata – az egyház küldetésében (annak részeként) teljeseedik ki, mintegy a két alkotóelem relációjában. Különbözik ettől (nem lényegileg) a klerikus értelmiségi (értelmiségi) feladata, aki viszont abszolút hivatalában mind általános, mind speciális tevékenységét ugyanabban az egyházi rendben valósítja meg, vagyis a kettő nem relációban, hanem mindentől eloldott azonosságban, vagyis abszolút hivatalban értelmeződik. Ami tehát esetünkben igaz az abszolút hivatal értelmezésekor, az igaz a speciális esetében is.

Orbán József Gyula munkájában kimutatta, hogy 1945–1950 között az egyházvezetés csak fokozatosan ébredt rá a veszély nagyságára, és a váratlan helyzetek bizonyosfajta tanácsstalanságot szültek, amelyek az alakuló eseményekkel kapcsolatos további bizonytalanságot eredményeztek.<sup>561</sup> Az 1950. augusztus 19-i megegyezés nyilvánvalóvá tette a tanácsstalanságból fakadó bizonytalanság „eredményeit”,<sup>562</sup> és amikor Czaplík érsek vezetésével „1951. július 21-én az összes szabadlábbon lévő püspök, helynök és rendfőnök letette az esküt”,<sup>563</sup> az egyházvezetés részéről véget ért mindenféle autonómiatörekvés. „A megegyezés aláírása a katolikus egyház történelmében mérföldkő volt. Általa a katolikus egyház tulajdonképpen teljesen a hatóságok ellenőrzése alá került.”<sup>564</sup>

1. A papi békemozgalmokban való részvétel mindvégig releváns értelmiségi magatartásnak számított, akkor is, ha folyamatos vita tárgyául szolgált,<sup>565</sup> sőt 1958-tól az *Opus Pacis* megalakulása bizonyos értelemben – nyilván elégséges állami támogatással a hátában – konszolidálta és legitimálta annak helyzetét. Természetesen bebizonyosodhat, hogy a mozgalomban résztve-

<sup>561</sup> Orbán: *Katolikus papok Békemozgalma Magyarországon 1950–1956*, i. m. 25–83.

<sup>562</sup> Uo. 79.

<sup>563</sup> Uo. 81.

<sup>564</sup> Uo.

<sup>565</sup> Uo. 135–156

vők számára egyházi szubjektivitásuk a szubjektivitás elvesztése, és egyházi személyiségük a személyiség megtagadása.<sup>566</sup> Mindez azonban akkor sem jogosít fel bennünket arra, hogy ne kíséreljük meg áttekinteni azok munkásságát, akik az állam dialóguskényszerének animálását akkor vállalták, amikor értelmiségi társaik különböző helyeken és mélységben szenvedték el szabadságjogaik korlátozását, szabadságuk, akár életük elvesztését. A kérdés túl gyors értékelése helyett érdemes ennek az értelmiségi mintának az alaposabb megértése, annak reményében, hogy az itt meghozott belátások tovább finomíthatják értelmiségi tipológiáinkat.

2. Az osztársadalmi párbeszédben, amelyben egy ázsiai típusú totális állam magyarországi begyökereztetésének sikeréhez különböző csoportok igyekeztek hozzájárulni, a békepapság volt az egyik eszköz arra, hogy mint az egyházas értelmiségiek egy csoportja az egyház életében (a többi csoporttal együtt, azok egyikeként) jelenítse meg azt a metzi értelemben vett politikai és ezért a vallásos szubjektumhoz lényegileg hozzátartozó szándékot, elköteleződést, amely lehetővé tette és legitimálta, hogy miközben sokak börtönökben „dekkoltak”, vagy képességeiknek, végzettségüknek nem megfelelő munkát végeztek, addig ők az egyház keretein belül<sup>567</sup> a „jövő munkálását” végezhesék. A mozgalom – saját szempontunk szerinti – vizsgálata azért kikerülhetetlen, mert évtizedekig az egyházi értelmiség egy csoportja számára egyéni és szervezeti alapállása kifejeződése volt. Az értelmezési kísérlet nem tekinthet el itt sem attól a tényről, hogy az önértelmezés, az identitás megválasztása, az azzal való azonosulás szabadságunk elemi feltétele.

3. Az értelmiségi alapállásnak ez a típusa a jövő munkálását a „béke előmozdításában” látta megvalósulni. „Ha a katolikus békemozgalom személyi összetételét vizsgáljuk, akkor meg kell állapítanunk, hogy a békemozgalom munkájában katolikus egyházi emberek vehetnek részt”<sup>568</sup> – és ha ennek alapján tekintjük

<sup>566</sup> Lásd fentebb: 48–54.

<sup>567</sup> Vö. Pál: *Békepapok*, i. m. 115–123., 153–157. A különböző felfüggesztések, kizárások, kiközösítések ismerete nagyjából a klérus ügye maradt, a nyilvánosság számára nemigen volt relevanciája a békepapi mozgalom vezetőivel kapcsolatos döntések aktuális menetének.

<sup>568</sup> Beresztóczy: *A katolikus békemozgalom 20 éve*, i. m. 7.



összetartozónak a mozgalomban résztvevőket, akkor önértelmezésének megfelelően a békemozgalom azoknak az embereknek a közössége, akik az egyházban dolgoznak, akik egyházhoz tartozásuk révén léphetnek be a mozgalomba, tekintet nélkül arra, hogy a klérus tagjai, a püspöki kar elnökétől a szemináriumi növendékekig, vagy „kisegítő munkát végeznek”. A békemozgalom kettős célkitűzéssel tevékenykedik: „a katolikus papság részvételét akarja biztosítani a nemzetközi és a hazai békemozgalom munkájában”, valamint „szolgálni akarja a magyarországi katolikus papságnak a magyar, jelenleg a szocializmust építő társadalmi életben kialakítandó helyes magatartását; a kormányzati, politikai és társadalmi szervekkel való jó viszony fenntartását; az egyháziak és a világiak között ható bizalmi légkör zavartalanságát és az épülő szocialista társadalmi rendben az egyháziak békés közösségi együttélésének és hivatásszerű működésének biztosítását.”<sup>569</sup>

4. A békemozgalom saját identifikációjához ugyancsak két forrást tekint mértékadónak. Az egyik: „a magyarországi katolikus papság hagyományos és szilárd hűsége egyházi hivatalához, papi küldetéséhez. Ez kötelességévé teszi, hogy mindent megtegyen a jó lelkiismeret mértékén belül papi küldetésének teljesítése és teljesíthetése érdekében”, ugyanakkor „földi kapcsolatai szerint a hazának polgára, teljes jogú tagja. Állampolgári élete, társadalmi kötelességteljesítése területén egyházi jellege nem jelent akadályt. Hiszen az egyház régi elve az, hogy nem korlátozható működése egyetlen társadalmi vagy államforma keretében. Mindenhol meg lehet, meg kell találnia és meg is találja működését a történelem különféle társadalmi struktúrái között épp úgy, mint ugyanazon időben a föld különböző pontjain, különféle politikai és gazdasági alakulások rendszerében.”<sup>570</sup>

5. A célokat illetően tehát a papság nemzetközi és hazai békemozgalmi munkáját próbálja segíteni, illetve a szocializmus építéséhez kialakítandó helyes magatartás és bizalmi légkör megteremtését tűzi ki céljául a mozgalom. Valamint a „Hűségben az

<sup>569</sup> Uo. 8.

<sup>570</sup> Uo.

Egyházhoz!”, „Hűségben a hazához!”<sup>571</sup> kettős kíváncsiának érvényesítésére vállalkozik. Ehhez az önértelmezéshez szükség van mindkét oldal legitimációjára, egyrészt egyházi megnyilatkozások folyamatos beidézése – mint XXIII. János *Pacem in terris* enciklikájának V. része,<sup>572</sup> amely a közéletben való részvétel kötelezettségét boncolgatja –, másrészt a magyar történelem mozgalmi értékelésének kibontására annak érdekében, hogy a történeti folytonosság megteremthető legyen a magyar nép haladó mozgalmi és utódjainak, a papi békemozgalom között. A békemozgalom elődei Szent István, Dózsa György, Kossuth Lajos, Károlyi Mihály papjai, a mozgalom ellenfelei pedig azok, akik nem ismerték fel az egyház és nép iránti kettős hűség jelentőségét. „Mindszenty politikai tájékoztatatlansága és a reá nagy befolyást jelentő amerikai propaganda olyan egyházpolitikai küzdelmeknek lett megindítója, amelyek 2-3 évig megzavarták a magyarországi katolikus klérus és híveinek társadalmi életét.”<sup>573</sup>

6. A papi békemozgalom és az egyház laikus közösségei közötti kapcsolat vizsgálatát sürgető feladat lenne elvégezni, ugyanis a mozgalom pontos beágyazottságáról, szellemi jelentőségéről akkor tudhatnánk pontos képet alkotni, ha ismernénk konkrét véleményeket ez ügyben. Mivel a szocializmus pszeudonyilvánosságában élő egyház is ennek a pszeudonyilvánosságnak a résznyilvánosságaként működött, a különböző kommunikációs csatornákon leginkább a hivatalos vélemények nyilvánosságra hozatala történhetett csak meg, illetve a hallgatás közegének felső rétege alatt, az egyházi „élő test nyilvánosságában” mehetett csak végbe a tények nyilvánosság alatti azonosítása, megfejtése. Ebben az értelemben az egyházi értelmiségek sokkal tájékozottabbak voltak azoknál, akik az egyházhoz tartozásukat nem tekintették értelmiségi létük alapelemének.<sup>574</sup>

<sup>571</sup> Uo. 8–9.

<sup>572</sup> Uo. 9.

<sup>573</sup> Uo. 13.

<sup>574</sup> A kérdésről egyedül Orbán: *Katolikus papok Békemozgalma Magyarországon 1950–1956*, i. m. 226–227.

Horváth Richárd életműve tipikus abban az értelemben, ahogyan a békemozgalom forrásainak és céljainak beépítésével kísérletet tett arra, hogy értelmiségi tevékenységet folytasson, és ezzel a tevékenységével élénk élje, megélje, bizonyítsa ezen források és célok eredményes alkalmazhatóságát.” A békemozgalom egyik vezetőjeként érdemes őt értelmiségi tevékenysége egy szeletének elemzésével közelebb hoznunk. Háború előtti írói működését most nem vizsgáljuk, az a tárcairodalom kategóriájába sorolható, és bizonyos elemeit tekintve nem különbözik lényegesen a háború utáni munkásságától. Teljes életművét feldolgozva inkább csak a számunkra fontos háború utáni munkái közül veszünk részleteket, olyanokat, amelyek meg tudják világítani a kérdésünkkel összefüggő, értelmiségi alapállását, és a háború előtti munkáinak áttekintését – e történeti távlat okán – nem tekintjük feladatunknak.” Horváth Richárd életművének teljes bemutatására – csak részben érthető okokból – eddig nem került sor, és bár ezt a munkát elvégeztük, jelen dolgozatban pusztán alapkérdésünkkel kapcsolatos meglátásait tekintjük át, nem térünk ki az életmű átfogóbb értelmezéséhez szükséges szempontok taglalására és a művekben megtalálható összefüggések ismertetésére. E bemutatás látszólagos hangsúlyossága abból fakad, hogy írói tevékenysége, sajátos nyelvezete, stílusa révén bepillantást kapunk abba pasztorálteológiai világba, amelyben a magyarországi békepapság (nem hivatalos, de) szellemi vezetője élt és alkotott. Sajátos nyelvezete révén a korábbiakban elem-

<sup>575</sup> Orbán József Gyula könyvében lényegretörten foglalja össze Horváth egyházpolitikai és írói tevékenységét. Vö. Orbán: *Katolikus papok Békemozgalma Magyarországon 1950–1956*, i. m. 118–122., 262–264. Valamint Pál: *Békepapok*, i. m. 15. skk.

<sup>576</sup> Horváth Richárd: *Laskai Ozsvát*. Budapest, 1932; Dr. Horváth Richárd: *Életépítés. Elvek – gondolatok*. Budapest, 1934; Dr. Horváth Richárd: *Tízperces szentbeszéd*. Budapest, 1937; Dr. Horváth Richárd: *A lélek vasárnapjai*. Budapest, 1939; Horváth Richárd: *Az örök ember*. Budapest, 1941; Horváth Richárd: *Keresztény magyarság*. Budapest, 1943.

<sup>577</sup> Horváth Richárd: *Hiszek*. Budapest, 1959; uő: *Keresztény ember a mában*. Budapest, 1963, Ecclesia; uő: *Jelenlétünk a világban*. Budapest, 1968, Ecclesia; uő: *Embertől Istenig*, Budapest, 1976, Ecclesia.



zett nyelvproblematika” egy újabb szeletével ismerkedhetünk meg. Miközben tehát az apokaliptikus lelkipásztorkodás szellemi alapállásában radikális szembenállás érhető tetten, esetünkben mintha az aktuális történelem kiiktatása mellett, egy sajátos, az apokaliptikus szempontról teljes egészében megfeledkező történelem feletti vagy történelmen túli magatartás nyilvánulna meg.

A katolikus papok 1950. augusztus 1-jei értekezletén – miközben folyik az egyház térdre kényszerítésének koreográfiája –, ahol határozatot is elfogadtak, három felszólaló adta elő a mozgalom szellemi alapállását meghatározó belátásait.<sup>579</sup> Egyházi részről „Dr. Horváth Richárd, cisztercita szerzetes”, „Dr. páter Balogh István” beszélt, míg állami részről „Darvas József vallás- és közoktatásügyi miniszter” szólt az egybegyűltekhöz. Horváth egyedül annyit beszélt, mint a másik két előadó együttesen. Ebben a beszédben lényegileg összefoglalja saját későbbi szellemi törekvéseinek foglatát.

1. Alap gondolata a néphez való hűség kinyilvánítása volt. „...elsősorban a legegyszerűbb szerzetesek és a falusi papok lelkében, valamint néhány igen magas kultúrájú katolikus értelmiségi ember, pap és világi meggyőződésében”<sup>580</sup> alakult ki leginkább a helyes magatartás, amellyel a régi rend barokkos, tekintélyelvű papjai állnak szemben, akik palotáik mélyén lemaradtak a kor követelményeiről. A párbeszéd nem az Isten létén vagy nem létén való szembenállásban fogalmazható meg, mert annak nincs jövője. A párbeszéd, amely nem szembenállás, az „élet síkján”, a „gyakorlat síkján” történhet. XII. Pius egyik beszédét idézi, ahol a pápa kifejti, a keresztény türelem egyszersmind erkölcsi kötelességünk is a más felfogású emberekkel szemben.<sup>581</sup>

2. A monopolkapitalizmus eljutott végső stádiumába, az imperializmusba. „Belső bajai: piacok elvesztése, munkanélküliség stb., valamint a vele szemben öntudatosan, magas erkölcsi erővel és hatalmas szervezettséggel felmozduló új emberiség el fog-

<sup>578</sup> Lásd fentebb: 161–179.

<sup>579</sup> *Katolikus papok a békéért. A „Megvédjük a Békét” Mozgalom Országos Tanácsa és a Katolikus Papok Országos Békebizottsága.* Budapest, 1950.

<sup>580</sup> Dr. Horváth Richárd: A mi mozgalmunk a néphez hűséges papok megmozdulása. In *Katolikus papok a békéért*, i. m. 1–2.

<sup>581</sup> Uo. 3.

ja végezni vele szemben a többbit. Nem kár érte. Embertelen volt és embernyúzó. Istene a haszon és pénz.”<sup>582</sup> Számára a kereszténység csak cégér és spanyolfal a kizsákmányolás elé. „Hál’ Istennek új kor jött el. A szocializmus kora.”<sup>583</sup> A kereszténységgel egylényegű a szocializmus, mert egyként becsülik a dolgozó embert, mert elvetik ember ember általi kizsákmányolását, szolidárisak, kapitalizmus elleni harc, a béke szolgálata, a munka tisztelte. Ezért az egyháznak változnia kell a népköztársaság iránt. A mozgalom a néppel együtt kíván haladni, „spontán és autonóm”<sup>584</sup> módon.

3. Üdvözlí a kormány és a püspöki kar tárgyalásait, és minél hamarabbi megoldást remél tőlük. „Egyházunk magatartásának meg kell változnia Népköztársaságunk iránt, hogy kijussunk abból a zsákutcából, amelybe egyes katasztrófapolitikát folytató egyházfők, a haladás elleni elfogultságukban és értetlenségükben, a régi rendszert visszakívánva – katolikus Egyházunkat juttatták.”<sup>585</sup> Az egyházi vezetésnek felróva, „Azt várja, hogy ezzel egyúttal vége szakad annak az áldatlan felfogásnak és gyakorlatnak, mely a lelkiismereti szabadságot semmibe véve, elfojtott, üldözött és megtorolt a papoknál minden állásfoglalást, megnyilatkozást kifejezetten a politikai vonatkozásúakat, amelyek a demokrácia, a népi demokrácia felé pozitívek voltak.”<sup>586</sup> Még kifejezettebben: „Legyen vége annak a némelyek által vallott felfogásnak és gyakorlatnak, hogy az teljes értékű pap, aki osztja a reakciós politikai elveket.” Hangsúlyozza, hogy a hitelvekben megvan az egység, „De hogy nincs meg éppen egy elmaradott, reakciós, szerencsétlen politikai állásfoglalással kapcsolatosan: éppen ez a jó és ez a vigasztaló.” A jövőre nézve pedig: „Mozgalmunk a haladó gondolkodású papok nagy tömegétől, azoktól, akik szociális gondolkodásúak és népükkel egyek a szocializmus építésében, el fogja választani azt a kisebb számú csoportot, mely nem enged elmaradt reakciós politikai rövidlátásából.”<sup>587</sup>

<sup>582</sup> Uo. 4.

<sup>583</sup> Uo.

<sup>584</sup> Uo. 5.

<sup>585</sup> Uo. 6.

<sup>586</sup> Uo.

<sup>587</sup> Uo. 7.

4. A mozgalom nem egyedi kezdeményezés: „Mozgalmunkkal nem állunk egyedül. Ugyanilyen erjedés és új kristályosodás indult meg a szomszéd népi demokráciák katolikus papsága körében is. Testvéreink, a romániai, a csehszlovákiai, a lengyelországi papok ugyanúgy keresik az utat, mint mi. Talán leginkább példaképeink lehetnek ezen az úton a lengyel papok és lengyel püspökök, akik már hivatalosan is megmutatták, hogy lehet tenni valamit.”<sup>588</sup> A nemzeti egyház magalapítására vonatkozó vádakat elutasítja: „Ne higgyétek, mindez nem igaz, mindez rágalom, és mi sem lennénk itt, ha ezt ilyen határozottan és keményen ki nem mondanánk. – Nem. Mi római katolikusok vagyunk és azok is maradunk.”<sup>589</sup>

5. Róma megnyilatkozásaival kapcsolatban „különbséget kell tennünk hit és erkölcs és [...] a Vatikán politikája és a Vatikán bizonyos szervei, emberei, rádiója, lapja között.”<sup>590</sup> „Politikai téren mi látjuk a helyzetünket a legjobban, és mi érezzük a sorsunkat a legközvetlenebbül. [...] Nem vagyunk kötelesek rosszul informált híreket és igazságnak meg nem felelő állásfoglalásokat csálthatatlanoknak elfogadnunk és követnünk. Politikai dolgokban vatikáni embereknek a megnyilatkozási, a vatikáni rádió és újság hírei és állásfoglalásai csak annyiban jók nekünk, amennyiben ezek népünk érdekeinek, a mi hazánk érdekeinek és az igazságnak megfelelnek.”<sup>591</sup> Személyesen, „Én 15 évig tanítottam, de megvallom, sohasem hittem volna, hogy azok a kultúrhagyományok és sémák, amelyeket átadtunk a nemzedékeknek, hogy azok olyannyira belerögződhetnek és megmerevedhetnek az életükben és olyannyira merevvé tehetik állásfoglalásukat is minden újjal szemben.”<sup>592</sup>

A francia forradalom utáni helyzetet elemezve kifejti, hogy a forradalom utáni francia egyház „sértődöttségbe és duzzogásba” menekült, ahelyett, hogy elismerte volna a köztársaságot. Horváth összefüggést lát a „milliószámra meg nem keresztelt gyermek” és az egyház tartózkodó duzzogása között. „Ha azt kell ész-

<sup>588</sup> Uo.

<sup>589</sup> Uo. 8.

<sup>590</sup> Uo.

<sup>591</sup> Uo.

<sup>592</sup> Uo. 9.



revennünk, hogy akár hivatalos helyekről – így a Vatikánban is – csak a kapitalista-imperialista világrendet hajlandók egyedül üdvöztetőnek elfogadni: ez nem kötelező miránk nézve, ez nem a keresztény felfogás, és ebben nincsen még csak szikrája sem a csalhatatlanságnak. És ha ezt követnők, akkor vesztünkbe men-nénk. Akkor a jövőtől fordítanánk el az arcunkat. – Nekünk a nép mellett a helyünk.”<sup>593</sup>

6. „Nem kívánják itt a mi hitünket elvenni. Csak azt kívánják, hogy a hitünket is állítsuk bele az alkotó munkába. Azt Istent is vigyük bele abba, ha valami új és jó épül. – A jövő útja a szocializ-mus. A szocializmus nagyon sokban érintkezik, sőt azonos az Evangéliummal.”<sup>594</sup> És ehhez a pap segítsége is kell, mert „Senki sem látja annyi valóságérzettel az embert, mint éppen a Krisztus papja. És ez a pap meg van győződve, lelkében ez egyáltalán nem probléma, hogy a földi kenyér és az égi kenyér között nem hogy semmiféle ellentét nincsen, hanem a legcsodálatosabb és leg-bensőbb összhang van meg közöttük és a legtisztább egyetér-tés.”<sup>595</sup> A lengyel püspöki karra hivatkozik, amikor sürgeti a ma-gyar püspöki kart, hogy írja alá a stockholmi békepontokat is, ahogy a lengyelek tették, hiszen a megegyezés mellett, attól füg-getlenül írták alá a stockholmit is, amely az atombomba haszná-lata ellen fogalmazódott meg. Hivatkozik a francia püspöki kar békelevelére, ahol megfogalmazódik: „Megértjük, hogy ebben a lidércnyomásos hangulatban a stockholmi békefelhívás az atom-fegyverek alkalmazása ellen nagyon sok lélekre mély benyomást gyakorolt.”<sup>596</sup> Mindez a magyar nép iránti féltő szeretet jegyé-ben történik, hiszen „Nemcsak külsőleg épül és szépül itt az em-ber és az országa, hanem belülről is. Felszabadult belsőleg is az ember. Öntudatos lett. Érzí, hogy ő maga felelős a sorsáért. [...] Több lett az ember. [...] Ezt hozza a szocializmus.”<sup>597</sup>

<sup>593</sup> Uo. 10.

<sup>594</sup> Uo.

<sup>595</sup> Uo. 11.

<sup>596</sup> Uo. 14.

<sup>597</sup> Uo. 15.

Egy másik megnyilatkozás az 1963-ban megjelent tárcagyűjteménye.<sup>598</sup> A könyvben megfogalmazódó program eddigieket kiegészítő szempontjai:

1. „A kereszténységnek nincsen megszabott evilági programja. [...] Ami megfelel az ember méltóságáról és személyiségéről vallott krisztusi felfogásodnak, abban kötelességed segíteni és együtt dolgozni, a közös jövőért.”<sup>599</sup> Az ismeretterjesztés az élet teremtőjének a feltételezéséig is eljut, hiszen a Föld mozgási pályájával kapcsolatos matematikai adatok, az életfenntartó gázok légköre (kb. 800 km),<sup>600</sup> az eddigi meteorok becsapódásveszélyei (20 millió meteor),<sup>601</sup> a mintegy 200 000 növényfajtnak<sup>602</sup> a túlélési esélyei mind arra mutatnak, hogy kell lennie valamely tervezői, kigondolói akaratnak mindezek mögött.

2. A közvéleményről elmélkedve a hívő emberek indulatairól ír: „Milyenek is ezek az indulatok? Keresztényiek? Vallásosak? A vallásból következők? Pl. az a gyűlölet, amely a hatalmukat, a rangjukat, a befolyásukat, a vagyonukat elveszítettek többségének a lelkében él minden ellen, ami haladó, ami korszerű, ami új? – De hiszen a gyűlölet a kereszténység lényege ellen való. – Vagy milyen indulat a kártevés, a lopás, a rosszakarat, a hazugság, az álnokság, kétszínűség annak érdekében, hogy visszaszerzhessék azt, ami mérték nélkül az övék volt?”<sup>603</sup> A „reakció hangjával” szemben van egy másik hang is: „A hívő embereknek egészen más a hangjuk. Azoknak, akik dolgoznak, akik becsületesek, akik jóakaratúak, akik zsúfolásig megtöltik a termet, ha katolikus pap a mai élet kérdéseiről szól nekik, mai életkeretek között: a Népfrontban, a tanácsülésen, a békegyűlésen, a fogadóórakon, a beszámolókon.”<sup>604</sup>

3. Az *Élet és Irodalom* 1958. május 9-i számában is megjelent tárcájában szerepel a következő rész: „Részt vettem én is abban a papi küldöttségben, amely két hetet a Szovjetunióban töltött.

<sup>598</sup> Horváth: *Keresztény ember a mában*, i. m.

<sup>599</sup> Uo. 31.

<sup>600</sup> Uo. 46.

<sup>601</sup> Uo.

<sup>602</sup> Uo. 47.

<sup>603</sup> Uo. 207.

<sup>604</sup> Uo. 207–208.

Sokat láttunk, sokat tapasztaltunk, sok emberrel beszélgettünk, és igyekeztünk ez alatt a két hét alatt minél sokoldalúbban megismerni a szovjet emberek életét. Megvallom, hogy a gigantikus alkotások, a fegyvelmezett élet különböző és nagy emlékei mellett rám talán legmélyebben hatott az, ahogyan a szovjet emberek a barátságot emlegették, és ahogyan azt élik. Amikor ki mondják ezt a szót: druzsba, átszellemül a nézésük, és érzi az ember, hogy ez náluk nem ajkukon nőtt üres szó, nem szépen hangzó frázis, hanem becsületesség, megbízhatóság és egész lényüket átjáró és átható, átítató valóság.”<sup>605</sup>

Az 1968-as *Jelenlétünk a világban* című kötete összességében nem sokat változtat az előzőek tematikáján.<sup>606</sup> A könyv egyik írásában viszont Horváth kitér a párbeszéd kérdésére. A kilencoldalas szöveg 1968-ban íródott, és a párbeszéd folyamatának elemzését az egyház önképének változásain keresztül kezdi boncolgatni.

1. Az egyház inkább a védekezés helye volt, mint a kezdeményezése, amivel együtt jár a gyanakvás, a megfontolatlan támadások, az egyes ügyek jelentőségének téves, aránytalan megítélése, túlzások vagy éppen bagatellizálások.<sup>607</sup> Vár lett az egyház, ahonnan ki-kilövellőz a hitetlen és gyanús világra. Gyakorlatilag a II. vatikáni zsinat idejéig ez a magatartás volt az egyházé, ami most évtizedek alatt a zsinatnak köszönhetően lassan át fog alakulni, és a világgal „összekeveredve, nem elkülönülve” fogja a világ sorsát is felvállalni. Párbeszéd, nyitottság a világ felé, a mindenség felé is a párbeszéd vezet.<sup>608</sup> Az „egy akol, egy pásztor” megvalósulásához évszázadokra lesz szükségünk.

2. A mindenséggel folytatott párbeszéd alapfeltétele: a becsületesség,<sup>609</sup> ami a bizalom kialakulásának és megőrzésének feltétele. Másik feltétele „a szabadság, mindazokban a dolgokban, amelyekben szabad az ember”.<sup>610</sup> Ezért a „táboron belüli párbe-

<sup>605</sup> Uo. 242.

<sup>606</sup> Horváth: *Jelenlétünk a világban*, i. m.

<sup>607</sup> Uo. 67.

<sup>608</sup> Uo. 69.

<sup>609</sup> Uo.

<sup>610</sup> Uo.



széd is lehetséges, legyen itt szó a politikai felfogások különbözőségéről, vagy a tekintély és az engedelmesség kérdésének megítéléséről,<sup>611</sup> vagy arról a kérdésről, hogy miért akarják egyes egyháziak az egymás megértésének irányába tett közeledést folyamatosan az „antikommunizmus” szükségességének emlegetésével, vagy a hívők-hitetlenek folyamatos szembenállásának hangsúlyozásával ellehetetleníteni. A párbeszéd nem arra alkalom, hogy térítsünk, hogy csupán csak arra tegyünk kísérleteket, hogy elfogadtassuk a véleményünket. Hallgatni is kell, és nem csak formális udvariasságból. A párbeszéd lényegéhez nem jutnak közel azok az egyháziak, akik nem helyes alapról indulnak, „akik szigorú elvi alapon állnak”.<sup>612</sup> „Hiába kezd párbeszédet az, aki ezekről az alapokról akar csak vitatkozni: van-e Isten, halhatatlan-e a lélek, van-e isteni örökkévalóság stb.”<sup>613</sup> „És a papok, mint vallásos ideológiát képviselő személyek, hajlamosak szintén az ilyen irányú kihegyezésére a problémának.”<sup>614</sup> Ezek a viták esetleg később és csak az „ideológusok, a teológusok kicsiny körének a dolga lesz”.<sup>615</sup>

– A párbeszéd folytatásának területei a humánus területe, hogy „egyformán szeretjük a szabadságot, a minél nagyobb szabadságot”, vagy a „minél nagyobb jólétet”, hogy fontos a „lakás gépesítése”, az „elegáns öltözködés”, a „jó kereset”.<sup>616</sup>

– A másik terület a kultúráé, ahol mindannyiunknak fontos a „több iskola”, a „több könyv”, a „tudomány fejlődése”.

– A harmadik az erkölcs világa, ahol mindenkinek világos, hogy „aki embernek hitvány, az kereszténynek is hitvány marad”,<sup>617</sup> ahol világossá válik, hogy a természetes erkölcs szintjén lehetséges a párbeszéd. Idézi Kádár Jánosnak az MSZMP IX. Kongresszusán elmondott beszédét: „A tapasztalatok alapján mi üdvözljük a marxisták és keresztények között a nyugati országokban megkezdődött párbeszédet, amelynek célja, hogy a hala-

<sup>611</sup> Uo. 70.

<sup>612</sup> Uo.

<sup>613</sup> Uo.

<sup>614</sup> Uo.

<sup>615</sup> Uo.

<sup>616</sup> Uo.

<sup>617</sup> Uo. 71.

dás és a béke érdekében a közös fellépés alapjait és módozatait megtalálják.” Az idézet után kifejti: „És tényleg a párbeszéd mindig több és szélesebb helyet kap Nyugaton is a jóakarátú emberek között, hívők és hívők között, és hívők és nem hívők között egyaránt.”<sup>618</sup> Hivatkozik Rochus Spiecker domonkos atyának a korabeli nyugati sajtóban – szerinte – igen kedvelt maximáira, amelyek a párbeszéd fontosságát hangsúlyozzák.<sup>619</sup>

3. Egy másik írásában a munka jelentőségéről értekezik, ami a hétköznapi életünk. „Marx szerint a munka az ember ’emberi lényege’ – »A jó minőségű munka erkölcsi kielégülést nyújt készítőjének« (Kolinyin). – És mit mond Szent Bernát?: »Minél felelősségteljesebb munkahelyet töltesz be, annál jobban ügyelj arra, hogy ne jellemezzen holmi szörnyszülött kettősség...« – Az igazságok mindenfelől összecsengenek»<sup>620</sup> – így a végső összegzés. Az élet és az erkölcs kapcsolatát vizsgálva, folyamatosan idézi a *Populorum progressio* enciklika szövegét, ahol kapitalizmust XI. Pius szavával „nemzetközi pénz-imperializmusnak” nevezi. „Elgondolkodtató lehet mindenki számára mindenestre a szocializmus gyakorlata: azzal, hogy mindenkinek lehet néhány szobás saját háza, egy kis kertje, autója, személyi dolgai, amelyekkel szabadon rendelkezhet végakaratóban is: a mindennapi életben egész megnyugtatóan tudja rendezni ezt a problémát.”<sup>621</sup>

Utolsó, legvaskosabb kötete 1976-ban jelenik meg.<sup>622</sup>

1. Az elit, a szellemi vezetők képzését tartja fontosnak „a tömegek korában”. A tudás birtoklását tekinti az elit ismérvének, a demokrácia pedig folyamatos konjunktúra a tudással rendelkezők számára, „a dekonjunktúrák átmenő hangulata után még jobban, mint valaha”.<sup>623</sup> A minőséget teszi a középpontba. A lélek és a szellem világa összefügg egymással, ezért a szellem dolgaiban is minőséget kell nyújtani a vallásos világnézet tárgyalása-

<sup>618</sup> Uo. 73.

<sup>619</sup> Pl: „Csak a párbeszédképes ember a társadalomképes ember”; vagy: „Csak az tud jól vitatkozni, aki jól tudja meghallgatni is a másikat”.

<sup>620</sup> Horváth: *Jelenlétünk a világban*, i. m. 313.

<sup>621</sup> Uo. 403.

<sup>622</sup> Horváth: *Embertől Istenig*, i. m. 1976.

<sup>623</sup> Uo. 25.

kor, hogy a nyugtalan, igényes szellemek ne forduljanak el kielégületlenül a vallás nyújtotta lehetőségektől. A szellem irányába kell az elitet mozgatni, mert a tömegekre belőlük sugárzik ki a szellemi alapállapot.<sup>624</sup> Az emberek kényelemből szeretik követni azt, akiben bízhatnak – ezért kell a vallásos elit. „Illetőleg: lehetőséget adni nekik, szabadságot a kinevelődésre, mert kinevelik őket legnagyobbbrészt maguk is önmagukat.”<sup>625</sup> A megoldás a tömeg–elit dilemmára: mindkettőnek sajátos ragyogása van, csak másképp tükrözik vissza ugyanazt a lényegét – feltételezik egymást, egyik sincs másik nélkül. Mégis, vissza kell találnunk az élethez, és ebben a visszatalálásban azoknak a legnehezebb, akik aktákkal, iratokkal dolgoznak, valamivel könnyebb a helyzetük a kétkezi munkásoknak, de a legközelebb a földművesek, a parasztok vannak az élet főáramához. A paraszt közelebb él a születés-pusztulás elemi tapasztalatához, erősebb, bölcsebb, hallgatógabb. „És ezért szokott termékeny alázatuknak és erős életüknek áldott titka az Isten lenni, mert ez az élet vak sors, de lehet áldott bizalom is a hívőnek.” – „Ez a föld legszebb és legörökebb bölcsessége, amit annak ad, aki szereti ezt az áldott földet, és vele él.”<sup>626</sup>

2. Az *Egyház és antiszemitizmus*<sup>627</sup> című cikkét, amelyiket 1949-ben írt, e kötetében ismét leközi Horváth. A kérdést nyílt sebnek tartja, amelyhez még ha gyógyító szándékkal, tiszta kézzel közelítünk is, a sebesültek feljajdulnak az érintéstől. Hiba volna, ha nem beszélénk a kérdésről, mert akkor elüszkösödhetne. Attól sem kell tartani, hogy a sebesült nem fogja megállani a neki segítő tiszta kezét. Egy rabbi kérdését idézi, aki tudni akarta, miért nem nyilvánít határozott véleményt az egyház az antiszemitizmussal szemben. Hosszas érvelésbe kezd az egyház toleranciáját és előítélet-mentességét igazolandó. Az egyház azonban „keveset nyilatkozik ünnepélyesen, az az örök idők felett álló bölcsessége”.<sup>628</sup> Mégis nyilatkozott az egyház ebben a

<sup>624</sup> „Kitűnően meglátta és valósítja ezt az igazságot a kommunista párt például.” Uo.

<sup>625</sup> Uo. 26.

<sup>626</sup> Uo. 35.

<sup>627</sup> Uo. 378–382.

<sup>628</sup> Uo. 379.



kérdésben is, és most az a feladat, hogy a kérdés megoldására irányuló tevékenység az egyes emberek munkálkodása révén áthassa a társadalom közgondolkodását, és akkor világos lesz ennek a munkának lassú, de eredményes volta. Az egyház napról napra ezt cselekszi az iskolákban, a kórházi ágyaknál, a prédikációkban, a gyóntatószékekben: a könnyek felszárítását és testi-lelki szomorúságok enyhítését. Minden ember a felebarátunk. „Az egyház tudja, hogy világnézeti korban élünk. Tiltják ugyan a politikától ma szorgalmasan, sokan vagy számításból, vagy tudatlan jóakaratból, éppen azért, mert félnek a világnézetétől, de azt nem látják, nem akarják látni, hogy ők is ugyanekkor azt teszik: világnézetet hirdetnek.”<sup>629</sup> Ezért, mivel a közös istenhit összekapcsol, minden egyház hívő tagjának azon kell lennie, hogy elmélyítse szeretetkapcsolatait, annál is inkább, mert a látszathívők, akik rosszabbak, mint a hitetlenek, lejártnak minden szentet, hiszen csak a szájuk hisz, de a szívük nem. Fordítva is így látja: „nem ott van a baj, hogy valaki zsidó, hanem ott, hogy nem zsidó, nem hívő zsidó már. Aztán ismét a rabbi, akivel ezek után együtt örülhetünk, mert »tisztá víz kerül a pohárba«.”<sup>630</sup> Közös zsidó-keresztény célunk, hogy olyan hívők legyünk, mint a rabbi, „aki meri őszintén nézni önmagát, és meri őszintén látni az életet, és éppen ezért van igaza. Olyan igazsága, amit mi is sokban helyeselhetünk.”<sup>631</sup> Közös a zsidó-keresztény feladat is: küzdelem a kizsákmányolás, a bomlasztás, a bosszúvágy, a bűn ellen, a demokratikus eszmék megvalósulásáért. Mindennek gyökere a felebarát iránt érzett felelősségünk és szeretetünk, amelynek alapja a helyes önszeretet. Minden emberellenes erőszakot elítélünk: „Elítéljük az antiszemitizmust is, határozottan és hátsó gondolat nélkül.”<sup>632</sup>

3. A párbeszéd újabb eleme a polgári életformával való szembeütközés. A polgári életformát sokan akarják élni és birtokolni. „Jelent ez többek között napsugaras, tágas, kényelmes lakást, szép bútorokat, képeket, szőnyegeteket, villanyt és gázt, központi

<sup>629</sup> Uo. 380.

<sup>630</sup> Uo. 381.

<sup>631</sup> Uo.

<sup>632</sup> Uo. 382.

fűtést és összkomfortot”<sup>633</sup> – és még számtalan ilyesféle rekvizitumot, amelyek lassan „megejtik és megnyugtadják” azt, aki beléjük gabalyodik. „Így polgárosodik el a forradalom, és mihelyt ez megtörténik, meg is szűnik forradalom lenni.”<sup>634</sup> Azonban a forradalom elpolgárosodása ellenére, a forradalom következő generációi továbbviszik a tüzet, és igaz, már nem azzal a nagysággal és elköteleződéssel, de tovább harcolnak. Aztán a forradalmár nemcsak út akar lenni, de egyre inkább cél is, ezért vigyázni kell, hogy a kettős tehertétel (az örökös lángolás és a polgári beérkezetség) között megmaradjon a valódi tét: a valódi forradalom végrehajtásának felelőssége. „Azért az a bölcs és az a tapasztalt embervezető, az az alkotó forradalmár, aki ezekkel is számol. Így lesz az emberiség igazi jótévője.”<sup>635</sup>

4. Nehézség a szélsőségek közötti<sup>636</sup> közvetítés. „Jaj azoknak, akik különböztetni tudnak, akik sokfelé tudnak látni, és akarnak is nézni, akik nem két kezdetleges állásfoglalásba csordítják bele lelkük minden tartalmát, ti. abba, hogy: minden rossz, ami odatúl van, és minden jó, ami az én oldalamon van...”<sup>637</sup> Még keserűbben: „Miért jaj az ilyen embereknek, miért dobja ki őket magából mindkét oldal, miért bizalmatlan velük minden oldal, miért bizalmatlan velük szemben, miért értetlen és miért üldözik őket? Talán, mert a kicsiség nem tudja elviselni, hogy valaki is kiemelkedjék és messzibbre lásson.”<sup>638</sup> Azok, akik nem képesek elismerni a másik lehetséges igazát, nem szabadok, mert gátolják őket saját megmerevedett nézeteik. „Pedig a szabadság mégiscsak a legjobb és legszükségesebb feltétele az egészséges emberi lelkiségnek és békességes emberi életnek, és aki a szabadságot próbálja jelszavakkal vagy magatartással megölni, megöli magát az embert, az embernek lelkét, az emberi szónak legmélyebb békességét.”<sup>639</sup>

<sup>633</sup> Uo. 91.

<sup>634</sup> Uo.

<sup>635</sup> Uo. 92.

<sup>636</sup> Szélsőségek között. In uo. 116–118.

<sup>637</sup> Uo. 117.

<sup>638</sup> Uo. 118.

<sup>639</sup> Uo. 118.

Az előző két fejezet tanulságait ide idézve röviden foglaljuk össze, milyen szellemi alapállás képével gazdagította az eddigieket a horváthi életmű vonatkozó fejezete. A békepapi mozgalom megalakításakor 1950. augusztus 1-jén, nem sokkal a magyarországi szerzetesrendek feloszlata előtt Horváth Richárd megfelelő médiaháttérrel, a pszeudonyilvánosság tereiben meghirdeti a mozgalom szellemi kiskátéját. A Mindszenty-per utáni időszak egyik legnagyobb egyházi eseményének horváthi, szellemi hozadéka:

1. szembeállítás meghirdetése a barokkos, tekintélyelvű pap-sággal szemben;
2. a kereszténységgel egylényegű a szocializmus;
3. a katasztrófapolitikát folytató egyházfők ellen fel kell lépni;
4. „el kell választani” a haladó gondolkodású papokat a reakció-soktól;
5. a „vatikáni emberek” megnyilatkozásai akkor elfogadhatók, ha a magyar nép érdekeinek megfelelnek;
6. a békeharcban aktív tevékenységet kell kifejtetni, a jövő útja a szocializmus.

Írásműveinek – dolgozatunk tárgya szerinti – további hozadéka:

1. a kereszténységnek nincs e világi programja – ezért együtt lehet működni mindazokkal, akik az emberi méltóságot tisztelik;
2. a „Népfront” hangja tisztább, mint a „reakciósok hangja”;
3. a becsületes, megbízható szovjet emberek iránti tisztelet;
4. mivel az „egy akol, egy pásztor” megvalósulásához évszázadokra lesz még szükség, mindenkivel párbeszédet kell kezdenünk („a mindenséggel folytatott párbeszéd”);
5. fel kell hagyni a világnézeti kérdések emlegetésével;
6. a kulturális párbeszéd hangsúlyozása;
7. Marx és a nagy teológusok munkája számos helyen összecseng;
8. az elit képzését szorgalmazza, a szellem embereinek oktatását;
9. elítéli az antiszemitizmust;
10. elítéli az elpolgáriasulást, forradalmárnak kell maradnunk;
11. fontos a szélsőségek közötti közvetítés, még akkor is, ha ne-



hezen viselik el a közvetítőt, aki kiemelkedik a többiek közül, és ezért messzebbre lát náluk;

12 aki a szabadságot öli, az megöli az embert.

Mivel az ismertetett szövegek jelentős része először az *Élet és Irodalomban* vagy épp az *Új Emberben*, majd könyv formájában is, (többnyire) az Ecclesia Kiadó jóvoltából jelentek meg, olyan szövegeknek lehet őket tekinteni, amelyek az egyházi értelmiség sajátos kifejezőmódját jelenítik meg. A szövegekből, valamint az eddig ismertetett történelmi pillanatképekből egyedi pasztorálteológiai kép tárul elénk:

1. Ahogyan azt a korábbiakban jeleztük az aszkézis nyilvánossága csak akkor képes fenntartani a metzi értelemben vett antropológiai forradalmat,<sup>640</sup> ha alanyai szubjektumként léteznek. Az egyház kritikai szabadsága, mint azt korábban kimutattuk, az egyház által lehetővé tett szabadság, és nem olyan szabadság, amelyet az egyház mint intézmény korlátozna. A békemozgalom iratai és cselekedetei alapján kijelenthető, hogy azokban az intézmény korlátozó, nem pedig lehetővé tevő értelemben szerepel, ezért számukra a kritikai nyilvánosság nem *intézményes nyilvánosság*, ebből következően szabadságuk nem az intézmény által lehetővé tett nyilvánosság. Nyilvánosságuk tehát nem kritikai egyházi intézményes nyilvánosság. Ezzel meg is szűntek az egyházi „élő test nyilvánosságának” tagjai (szubjektumai) lenni, és nyilvánossági szerepüket beiktatták egy másfajta nyilvánosságmintába, amelyet korábban a szocializmus pseudo-nyilvánosságának nevezünk. E tekintetben szerepüket inkább ott és nem az egyház vonatkozásában kellett volna tárgyalni – tárgyalásunk végén ugyanis kiderült: szerepük egyházi értelemben pseudoszerepnek minősíthető.

2. Mivel az egyház kritikai nyilvánossága intézményes nyilvánosság, e nyilvánosság belső eleme az önkritika, melyet az intézményben élők fejtenek ki. Az előző szövegek alapján kijelenthető, hogy ezek belső elemei közül hiányzik az önkritikai attitűd,

<sup>640</sup> Vö. Metz: Brot des Überlebens. Das Abendmahl der Christen als Vorzeichen einer anthropologischen Revolution. In ut: *Jenseits bürgerlicher Religion*, i. m. 94–110.

ezért ez a fajta megközelítés mentes marad azoktól a tendenciáktól, amelyeket pedig a társadalom egészében kritikával illethetne. Kritikája a szabadságát lehetővé tevő intézmény ellen fordul, és eközben (egyházi értelemben vett kritikái) szabadságát elvesztve képtelenné válik az önkritikára. A kritika pusztán az intézmény külső kritikájává válik, és ebből a külső pozícióból már eleve hiányzik az önkritikai attitűd, amit az intézmény szabadságában nyerhetett volna el. Ebben az értelemben kritikája nem az egyházra irányul, hanem az egyházzal kapcsolatos sajátos problematikáira. Vagyis saját szubjektum-létének alapviszonya nem egyházi, hanem az egyházzal szemben álló.

3. Munkásságát és személyisége intencionalitását alárendeli egy olyan célnak, amely a szocializmus céljaival azonosítható. Pedig személyiségét nem rendelhetné alá egyetlen, állítólagosan magasabb rendű célnak sem, illetve semmilyen (politikai, társadalmi) egészet nem tekinthet sem egészszerűnek, sem magasabb rendűnek.<sup>641</sup> Alárendeli magát a társadalomkritikai nyilvánosságnak, és ezzel a szocializmus pszeudonyilvánosságában találja magát. Mivel maradék nélkül alárendeli magát a társadalomkritikai nyilvánosságnak, saját nyilvánosságmodellje élnélenné válik, ugyanis saját nyilvánosságmodellje csak akkor képes betölteni társadalomkritikai funkcióját, ha saját szubjektumszerűségét eleve ebben a szubjektumot óvó és védő közegben értelmezi, és mint ilyent állítja szembe ezt a nyilvánosságot a társadalomkritikai szabadsággal, amely esetünkben épp a szocializmus pszeudonyilvánossága. Mindezt azért, hogy a konkrétságukban lezárt, meghatározott, mégoly faszcináló jövőtervekkel szemben – a nyitottságról le nem mondó – állást tudjon foglalni.

4. A hamis racionalitás alapján működő szocialista pszeudonyilvánossággal szemben állást kellene foglalnia, és így a nem értelmes jövőtervekkel szemben álló, társadalomkritikai alapállásából következő fellépése azt eredményezné, hogy szembekeverül a társadalomkritikai (jelen esetben szocialista) szabadsággal, amely mint sajátos-totális társadalmi struktúra teljes mértékben szemben áll minden más kritikai szabadság tételezésével – olyan

<sup>641</sup> Kasper: Jézus Krisztus Istene, i. m. II. rész.

instanciaként, amely a szubjektumok belső mozgását (hittan, szentmise mint belső igény stb.) erőszakosan korlátozni kívánja. Ezt a fellépést azonban az előzőek miatt elvéti, és a belső szembenállás helyett, a belső azonosulást választja, mindazzal, ami épp elválasztja sajátos „gettó”-emberségétől.<sup>642</sup> És ezzel önmaga kényszergettőjének embere lesz. Belsőleg azonosul azzal a totális pedagógiai instanciával, amellyel a szabad egyházi kritikai nyilvánosság tagjait külső kényszerektől sem visszariadva próbálják leírni, félretolni, megjavítani, megbüntetni.

5. Totalitárius viszonyok esetén a kereszténynek különösen az egész embert és annak meghatározhatatlan, le nem zárható jövőre irányuló nyitottságát kell őriznie és védelmeznie – ezzel igényét fenn kell tartania önnön szubjektumszerűségére. Az előző modellben e nyitottság belezárul a jövő szocializmusába, és ezzel elvéti a nyitottság eszkatologikus távlatát. Az eszkatologikus távlatot azonosítja a szocializmus lezárt jövőterveivel. Emberségét a keresztény nem őrizheti meg másképp, csak ha önnön emberségét az általa hirdetett és remélt eszkatologikus üzenethez fogja, és így nem mond le annak eszkatologikus nyitottságáról és távlatáról, és ebben a(z eszkatologikus) fenntartottságában mint eleve a jövőre irányulót, mint eleve elérendőt óvja és védi meg a szubjektumszerűséget.

6. Igaz, hogy a keresztény demokratikus társadalmi viszonyok közepette is „szabad gettóemberként” él – ehhez hozzájárul még az is, hogy az egyházi értelmiségi a totalitárius viszonyok kényszerei miatt egy erőszakosan lehatárolt, leszűkített és beszűkült „kényszergettő emberévé” válik,<sup>643</sup> hiszen eszkatológiai nyitottságából következő lényegét, ami a nyilvánossághoz is odarendeli, a totalitárius nyilvánosság társadalomkritikai igényeivel szemben többnyire csak éles – és kimenetelét tekintve mindig is kétes – konfrontációval valósíthatja meg. Ezt a konfrontációt pedig – ha nem tudja kikerülni – vállalnia kell.

7. Néhány szó magáról az egyházi nyilvánosságfogalomról és arról az értelmiségi önazonosságról, amely az eddigiek alapján a

<sup>642</sup> Lásd fentebb: 48–50.

<sup>643</sup> Uo.



békepap nyilvánosságfogalmával kapcsolatban bennünk kialakulhatott. Ez a kérdés annál is fontosabb, hiszen abszolút hivataluknál fogva a békepapok is megjelenítettek egy sajátos értelmiségi attitűdöt, és ezzel a hívő közösség számára értelmiségi mintaként ajánlkozhattak. „Az egyházi nyilvánosság az ön- és társadalomkritikai szabadság erőterében radikálisan komolyan veszi a vallás Istenhez rendeltségét, s ezért a transzcendens metanyilvánosság színe előtt a transzcendentális metanyilvánosság fényében fenntartja az eszkatologikus reményt, és ezzel valósítja meg a vallás lényegéből fakadó politikai vonatkozásokat.”<sup>644</sup> Az bizonyos, hogy a transzcendentális metanyilvánosság, vagyis az egyház mint az élő test nyilvánossága számára a békepapi mozgalom nem jelentett túl nagy kihívást, igaz, magatartásukkal esszenciális foglalatát adták annak, ami nem az egyházi értelmiségi feladata, és ezzel önmagukat az egyházból – belsőleg – ki is zárták, amit szinte csak követhetett a külső, a hivatalos kizárás, a kiközösítés.<sup>645</sup>

Előbbi definícióinkkal összefüggésben tehát kimondható:

- Horváth nem vette komolyan a vallás radikális Istenhez rendeltségét,

- az egyházi élő test nyilvánosságában nem tartotta fenn az eszkatologikus reményt

- ennyiben nem tudta megvalósítani a vallás lényegéből fakadó politikai vonatkozásokat.

8. Nem tudott továbbá olyan diskurzus hordozója lenni, amelyik a feltétlen eszkatologikus felszólítás jegyében, a nyilvánosság viszonyítási pontja (Isten) létrehozta hierarchia módján minden másnál mélyebb reciprocitást valósít meg a nyilvánosság alanyai között. Így, mivel megfeledezett az eszkatologikus, lezáratlan, jövőre mindig nyitott dinamikáról, amely felszólításként adja magát feladatul, esetünkben Horváth minden retorikai és egzisztenciális kísérlete ellenére, épp a vallás lényegéből fakadó politikai vonatkozásoknak fordított hátat, tagadta meg azokat. E tagadása pedig az élő test nyilvánosságában a bukott

<sup>644</sup> Lásd fentebb: 35.

<sup>645</sup> Pál: *Békepapok*, i. m. 119.

résznyilvánossághoz sorolja. Ebben a megközelítésben tehát a „bukott nyilvánosság” az a nyilvánosság, „amely nem az eszkatologikus felszólítás jegyében áll, nem hierarchikus vagy mélydimenziója szerint nem a hívők hitében rejlő tartalmakat tárja föl”. Ennyiben tehát elveszítette a nyilvánosság viszonyítási pontja (Isten) létrehozta hierarchiához való helyes viszony kialakításának módját, és orientáció nélkülivé, dezorientálttá vált.

## Idiótátlanítás

Mivel fentebb számos helyütt kifejtettük az egyházi értelmiség mibenlétének és cselekvésformáinak értelmezésére általunk alkalmasnak tartott kategóriákat és fogalmakat, s mivel eredményeinket a főbb pontokon összegeztük, még egyszer nem foglaljuk össze gondolatmenetünk főbb aspektusait. Ehelyett inkább két olyan fogalom segítségével próbáljuk tömören megfogalmazni kiindulási és egyben végpontunkat (dolgozatunk alaptézisét), amelyeket eddig még nem érintettünk.

Az első ilyen fogalom a *vertikális szolidaritás*. A kifejezés Charles Péguytól származik,<sup>646</sup> aki részben a nem keresztény és a keresztény világ közötti lényegi analógia leírására alkalmazza. Péguy szerint a kiemelkedés törvénye a meggyökerezés, más szóval: az egyéni kitüntetettség törvénye a reprezentáció. Konkrétan: analógia fedezhető fel a hős és a nép, meg a szent és a hívők viszonya között, mivel a hős úgy emelkedik ki a nép köréből, hogy létének lehetőségét a nép közegébe, életterébe eresztett gyökerei biztosítják, hogy egyéni kitüntetettségével csupán a nép egészét képviseli és jeleníti meg, s a szent kitüntetettségét szintén a hívők életterében való meggyökerezettsége teszi lehetővé: egyaránt szolidárisak életközegükkel, s vertikális kiemelkedésük csak a meggyökerezésen alapuló reprezentációt szolgálja. Péguy szerint minden földi valóságnak testre van szüksége, időben létező húsrá, anyagi hordozóra, az eszme megtestesítőjére. Nem ismerünk semmiféle történelmi szellemet, sem politikait, sem társadalmi, sem vallási, amely megjelenhetett volna valamilyen *corpus*, létét hordozó test nélkül. A bölcsnek szüksége volt a görög poliszra, a prófétának nemzetére és Izrael népére,

<sup>646</sup> Ezzel kapcsolatban lásd például Balthasar: *A dicsőség felfénylése. Teológiai esztétika*, II. 2. i. m. 777–886.



a szentnek a keresztény népre. És bizonyos nyugati népekre, legalább az első lépések megtételéhez.<sup>647</sup>

Talán nem járunk téves úton, ha a vertikális szolidaritás fogalmát analóg módon alkalmazhatónak tartjuk az egyházi értelmiség egzisztenciájára is. Az értelmiségi egzisztenciát övező, gyakran hamis pátoz elkerülése érdekében természetesen nyomban le kell szögeznünk: a szolidaritás vertikálitása csupán a (nyilvános) megjelenés helyzetére vonatkozik. Az egymáshoz a horizontális szolidaritás módján kapcsolódó hívőkhöz vertikálisan viszonyuló értelmiségi csupán konkrétan megjeleníti és kifejti azokat a mozzanatokat, amelyek az egyház életmozgását hordozzák és éltetik. Amennyiben erre képtelen, eltávolodik népétől.

A meggyökerezéssel ellentétes állapot (második fogalmunk) az elrekesztődés, a szolidaritás nélküli elkülönülés, az eltávolodás. A görög nyelv az ebben az állapotban élő embert *idiótész*nek nevezte, szembeállítva őt a polisz közegében meggyökerező *politikésszel*.<sup>648</sup> Az *idiótész* létállapota többnyire radikálisan eltér a körülötte állókétól, csakhogy radikalitása *radix*, gyökér nélküli radikalitás, vagyis belső ellentmondás. (A valódi radikalitás ezzel szemben [ahogyan a fogalom maga is jelzi] mindig a gyökerekkel kapcsolatos: lehatolás abba a térbe, ahonnan a gyökerek is erejüket merítik.) Ehhez hozzájárul az a tény is, hogy a görög polisz tagjai számára az *idiótész* az a személy, akit a közösség kitaszított, vagy aki magát taszította ki a közösségből, és ezzel kritikátlanná vált. Különállása, *radix* nélküli radikalitása teszi *idiótává*. Elkülönültségében nem képes sem kritikát elfogadni, sem kritikát gyakorolni.<sup>649</sup>

Ezt az ellentmondásosságot rója fel Nietzsche is Jézusnak, hiszen abban a világban, melyben Jézus él, (Nietzsche szerint) semmi értelme sincs egész fogalmiságunknak, a „szellem” kultúrfogalmának. Esetében egy egészen másfajta szó lenne inkább helyénvaló: mégpedig előbbi szavunk, az *idióta*. Nietzsche sze-

<sup>647</sup> Péguý, Ch.: *Oeuvres en prose 1909–1914*. Paris, 1957, Bibliothèque de la Pléiade, 42 (idézi Balthasar: i. m. 832).

<sup>648</sup> Az *idiótész*, *idiotia* kifejezés később ostoba, együgyű stb. jelentést is felvett, és ebben a formában szerepel az Újszövetségben is (vö. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* art. *idiotes*).

<sup>649</sup> Uo.

rint ismerjük a *tapintási érzék* beteges ingerelhetőségének olyan állapotát, amely már ösztönszerű gyűlöletet jelent *mindennemű* realitással szemben, menekülés a „megragadhatatlanba”, a „felfoghatatlanba”, akarat, amely szemben áll minden formulával, minden idő- és térfogalommal, mindazzal, ami szilárd, ami szokás, intézmény, egyház; egy olyan világban való otthonlét, amely már semminemű realitással sem érintkezik, egy már csak „benső” világ, „igaz” világ, „örök” világ.<sup>650</sup>

Amit – és most hagyjuk a jézusi példa konkrét helyességét vagy helytelenségét – Nietzsche pontosan lát, az az idiotizmus realitásvesztése. Az idiotizmus lényege ugyanis az érzékelés érzékvesztése, egy olyan érzékcsalódás, amely a valóság helyébe valami mást állít, vagy elveszíti a valóság érzékelésének képességét. Fentebb O. Fuchs nyomán már kimutattuk, hogy keresztény szempontból a totalitárius valóság mindig eszkatologikus horizonton értelmezett válságesemény, vagyis mindig (konkrét) apokaliptikus értelmezést és magatartást tesz szükségessé. Felfogásunk keretén belül az idiotizmus realitásvesztése egyrészt az eszkatologikus horizont kioltódását, másrészt a meggyökerezésen alapuló vertikális szolidaritás feladását jelenti. Az pedig már más kérdés, hogy az eszkatologikus horizonthoz és a vertikális szolidaritáshoz való kötődést megőrző nonidióták egymáshoz való viszonya miként alakul: a *radix*hoz visszatérő radikalitás ugyanis lehet látszólag szélsőségesen individuális is, ezért a külső elkülönültség még nem feltétlenül jelent idiotizmust; más szóval: a nonidióta látszólagos elkülönültsége a reprezentáció egy formája is lehet, míg az idióta elkülönültsége a *radix* nélküli radikalitása.

A nyilvánosság (vagyis a politikai természet), az eszkatologikus horizont és mozaikszenvetések jegyében álló értelmezésünket ezért egyetlen programszóval is megfogalmazhatjuk: a korábbiakban elemzett „zavarodottság” megszüntetésére az egyházi értelmiség egyetlen életesélye az *idiótátlanodás*. Az idiótátlanítás egyébiránt nem csak az egyházi értelmiség feladata, hiszen a magyarországi félmúlt általunk is elemzett nyilvánosságában

<sup>650</sup> Nietzsche, F. W.: *Az Antikrisztus*. Ford. Csejtei Dezső. Máriabesnyő, 2005, Attraktor, 48. sk.

mindegyik értelmiségi csoport sajátos résznyilvánosságának megfelelő érzékelésének érzékvesztésén ment keresztül. A pszeudonyilvánosságok tereiben az egymástól elválasztott vagy az egymást megtagadó értelmiségi csoportok idiotává váltak, és elkülönültségükben elvesztették a lényegi egészhez, a poliszhoz fűződő radikális odaautaltságukat.

Az egyházi értelmiség sajátos hivatása (önnön idiotizmusát elkerülendő) e realitásvesztés elkerülése, ami ellent áll az eszkatologikus horizont kioltódására vagy kioltására tett kísérleteknek. Ugyanakkor feladata a meggyökerezésen alapuló vertikális szolidaritás őrzése, amely minden embertestvéréhez – különösen is az elesettekhez – elválaszthatatlanul és megtagadhatatlanul oda-köti.





# Irodalom

- Adorno, Th. W.: Kritik. In uő: *Kritik. Kleine Schriften zur Gesellschaft*. Frankfurt, 1971.
- Adriányi Gábor: *A Vatikán keleti politikája és Magyarország 1939–1978. A Mindszenty-ügy*. Budapest, 2004, Kairosz.
- Agócs Sándor – Medvigy Endre: *Lakitelek 1987. A magyarság esélyei. A tanácskozás hiteles jegyzőkönyve*. Budapest, 1991, Antológia – Püski.
- Albrecht, A.: Katholische Kirche im Dretten Reich. Eine Aufsatzsammlung zum Verhaeltnis vom Papstum. Episkopat und deutschen Katholiken zum Nationalsozialismus. 1933–1945. (1976)
- Althaus, P.: *Religiöser Sozialismus*. Gütersloh, Bertelsm, 1921.
- Althaus, P.: *Staatsgedanke und Reich Gottes*. Langensalza: Beyer, 1923.
- Althaus, P.: *Theologie der Ordnungen*. Freiburg, 1934.
- Andeski, S.: *The Uses of Comparative Sociology*. Los Angeles, 1965.
- András, E.: Die Situation der Priester in Ungarn. *Concilium*, 18 (1982), 270–274.
- András, E.: Eher ein „modus moriendi”? *Wort und Wahrheit*, 1966, 723–726.
- András, E.: Offene Konflikte in Ungarns Kirche. Der Hintergrund: die Basisgemeinschaften. *Herder Korrespondenz*, 36 (1982), 168–172.
- András, E.: Vom Staat gegängelt. Ungarns Kirche 20 Jahre nach dem Teilabkommen von 1964. *Herder Korrespondenz*, 39 (1985), 88–93.
- András, E.: Zwischen großen Hoffnungen und unterdrückten Ängsten. Die Liberalisierung in Ungarn. *Herder Korrespondenz*, 43 (1989), 272–279.
- András, E.: Zwischen großen Hoffnungen und unterdrückten Ängsten. Die Liberalisierung in Ungarn. *Herder Korrespondenz* 43 (1989), 272–279.
- András, Emerich – Morel, Julius: *Kirche in Übergang. Die Katholische Kirche Ungarns 1945–1982*. Wien, 1982.
- András Imre SJ – Bálint József SJ – Szabó Ferenc SJ: *Kerkai Jenő emlékezete*. Budapest, 1995, Kerkai Jenő Intézet.

- Arendt, Hannah: *A totalitarizmus gyökerei*. Budapest, 1992, Európa.
- Arendt, Hannah: *Múlt és jövő között*. Nyolc gyakorlat a politikai gondolkodás terén. Budapest, 1995, Osiris.
- Art. F. Gogarten. In *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 6, 563 skk.
- Art. L. Müller. In *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*. Bd. 6, Herzberg, 1993, col. 294–299.
- Bacsó Béla (szerk.): *Filozófiai hermeneutika*. Ford. Bacsó Béla et al. Budapest, 1990, Filozófiaoktatók Továbbképző és Információs Központja.
- Bálint Endre: *Lakos Endre 1919–1969*. Budapest–Szeged, 2000, Keresztény Értelmiségi Szövetsége – METEM.
- Balthasar, H. U. v.: *Henri de Lubac. Sein organisches Lebenswerk*. Einsiedeln, 1976.
- Balthasar, H. U. v.: *A dicsőség felfénylése. Teológiai esztétika*. II. kötet 1., 2. rész, Budapest, 2005, Sík Sándor.
- Balthasar, H. U. v.: *Vizsgáljatok meg mindent. Beszélgetés Angelo Scolával*. Budapest, 2004, Sík Sándor.
- Balthasar, Hans Urs von: *A dicsőség felfénylése. Teológiai esztétika*. I. kötet: *Az alak szemlélése*. Budapest, 2004, Sík Sándor.
- Barth, K.: *Der Römerbrief*. Zollikon–Zürich, 1967\*.
- Barth, K.: *Die Kirchliche Dogmatik*, I/1, VIII. sk.
- Békés Gellért (szerk.): *Mindszenty a népbíróság előtt*. Budapest, 1989, Pannon.
- Békés Gellért – Deme Tamás: *Kultúránk – Válaszúton*. 38. Pax Romana Kongresszus. Pannonhalma, 1997, Bencés.
- Békés Gellért – Horváth Árpád (szerk.): *Megújuló egyház a megújuló társadalomban*. Pannonhalma, 1993, Katolikus Szemle.
- Benda, Julien: *Az írástudók árulása*. Budapest, 1997, Fekete Sas.
- Bendász István: *Öt év a szögesdrót mögött*. Budapest, 1991, Széphalom könyvműhely.
- Benn, S. I. – Gaus, G. F. (eds.): *Public and Private in Social Life*. New York, 1983.
- Berend T. Iván: *A történelem – ahogyan megéltem*. Budapest, 1997, Kulturtrade.
- Beresztóczy Miklós, dr.: *A katolikus békemozgalom 20 éve*. Budapest, 1970, Ecclesia.
- Bertalan Péter – Birher Nándor: *A paradigmák áldozatai*. Budapest, 2004, Jel.
- Bialas, W.: *Vom unfreien Schweben zum freien Fall. Ostdeutsche Intellektuelle im gesellschaftlichen Umbruch*. Frankfurt am Main, 1996.



- Bihari Mihály – Pokol Béla: *Politológia*. Budapest, 1992, Nemzeti Tankönyvkiadó Rt.
- Bihari Mihály: *Magyar politika. A magyar politikai rendszer történetének főbb szakaszai a második világháború után. 1945–1995*. Budapest, 1995, Korona.
- Bindes Ferenc – Németh László: „Ha engem üldöztek”. *Válogatott dokumentumok a Győri Egyházmegye életéből. 1945–1966*. Budapest, 1991.
- Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*. Herzberg, 1993.
- Blumenberg, H.: *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt am Main, 1966.
- Borbándi Gyula: *Magyar politikai pályaképek 1938–1948*. Budapest, 1997, Európa.
- Bögre Zsuzsanna: *Vallásosság és Identitás: élettörténetek a diktatúrában (1948–1964)*. Budapest–Pécs, 2004, Dialóg Campus.
- Buber, M.: *Paths in Utopia*. Boston, 1958.
- Bulányi György: *Metanoiete! Alakítsátok át gondolkodástokat!* 2004, magánkiadás.
- Bulányi, György: *Und verbrannte es doch nicht*. 1996, Thaur Verlag.
- Camus, Albert: *Sziszüphosz mítosza*. Budapest, 1990, Magvető.
- Cyprianus: A bukottakról. In Vanyó László (szerk.): *Szent Cyprianus művei*. Budapest, 1999, Szent István Társulat (Ókeresztény írók 15).
- Csepeli György – Örkény Antal: *Az alkony. A mai magyar értelmiség ideológiai-politikai optikája a '80-as évek végén*. Budapest, 1989, ELTE Szociológiai és Szociálpolitikai Tanszék.
- Csicsery-Rónay István (szerk.): *Nagy Ferenc miniszterelnök*. Budapest, 1995, 1956-os Intézet.
- Csonka Emil: *A száműzött bíboros*. Szekszárd, 1993, Babits.
- Dahlgren, P. – Sparks, C. (eds.): *Communication and Citizenship*. London, 1991.
- Denz, Hermann: *Einführung in die empirische sozialforschung*. Wien – New York, 1989.
- Dobszay János: *Így vagy sehogy. Fejezetek a Regnum életéből*. Budapest, 1991, Regnum Marianum.
- Domokos Mátyás: *Leletmentés*. Budapest, 1996, Osiris.
- Don Péter: „A proletárdiktatúra kultúrpolitikája – nem lehet guttmann-nadrág...” Budapest, 1996, Seneca–Cserépfalvi.
- Dubiel, H.: *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*. Frankfurt am Main, 1978.

- Elert, W.: *Der christliche Glaube. Grundlinien einer lutherischen Dogmatik*. Hamburg, 1940.
- Elias, Norbert: *Power and Civility*. New York, 1982.
- Elmer István: „Isten Magyar népének szolgálja”. Kuklay Antal élete. Budapest, 2005, Új Ember.
- Elmer István: *Börtönkereszt*. Budapest, 1994, Magyar Egyháztörténeti Enciklopédia Munkaközösség.
- Emődi László: *A Regnum Marianum története*. Bécs, 1991.
- Farkas, Beáta: Materielle Grundlagen. In Máté-Tóth, András – Miklušcak, Pavel: *Nicht wie Milch und Honig; Unterwegs zu einer Pastoraltheologie Ost(Mittel) Europas*. Ostfildern, 2000, 214–230.
- Fasang Árpád, ifj.: *Az (magyar) értelmiség hivatása*. Budapest, 1997, Mundus.
- Fehér Ferenc – Heller Ágnes – Márkus György: *Diktatúra a szükségletek felett*. Budapest, 1991, Cserépfalvi.
- Fejtő Ferenc: *Budapesttől Párizsig*. Budapest, 1990, Magvető.
- Ferguson, M.: *Public Communication: The New Imperatives*. London, 1990.
- Feuer, L. S.: What is an Intellectual? In Gella, A. (ed.): *The Intelligentia and the Intellectuals. Theory, Method and Case Study*. London – Beverly Hills, 1976, 47–58.
- Fichte, Johann Gottlieb: A tudás emberének lényegéről s ennek megjelenéséről a szabadság területén. In *Az erkölcstan rendszere*. Ford. Berényi Gábor. Budapest, 1976, Gondolat, 475–586.
- Fichte, Johann Gottlieb: *Az erkölcstan rendszere*. Ford. Berényi Gábor. Budapest, 1976, Gondolat.
- Fichte, Johann Gottlieb: Előadások a tudás emberének rendeltetéséről. In *Az erkölcstan rendszere*. Ford. Berényi Gábor. Gondolat, Budapest, 1976, 9–72.
- Fila Béla (szerk.): *Takács József emlékkönyv*. Bátonyterenye, 2002, Örökmécs.
- Foucault, Michel: Nietzsche, a genealógia és a történelem. In uő: *A fantasztikus könyvtár*. Ford. Romhányi Török G. Budapest, 1998, Pallas Stúdió – Attraktor.
- Frenyó Zoltán: *Egy magyar katolikus gondolkodó. Mihelics Vid életműve*. Budapest, 2002, METEM.
- Fuchs, O.: Neue Wege einer eschatologischen Pastoral. *Theologische Quartalschrift*, 179 (1999), 260–288.
- Fuchs, O.: *Praktische Hermeneutik der Heiligen Schrift*. Stuttgart, 2004.
- Gadamer, H-G.: Die philosophischen Grundlagen des zwanzigsten Jahrhunderts. In H. Steffen (szerk.): *Aspekte der Modernität*. Göt-

- tingen, 1965. Ma hozzáférhető: *Gesammelte Werke 4 [Neuere Philosophie II]*. Tübingen, 1999, 3–22.
- Geiger, Th.: *Aufgaben und Stellung der Intelligenz in der Gesellschaft*. Stuttgart, 1949.
- Gereben Ferenc – Tomka Miklós: *Vallásosság és nemzettudat: vizsgálódások Erdélyben*. Budapest, 2000.
- Gereben, Ferenc: Religion und nationale Identität. In Zulehner, Paul M. – Tomka, Miklós – Toš, Niko (Hrsg.): *Kirche im Aufbruch: zur pastoralen Entwicklung in Ost(Mittel)Europa: eine qualitative Studie*. Ostfildern, 2001.
- Gergely Jenő: A huszadik században (1918–1995). In Zombori: *Magyarország és a Szentoszékek kapcsolatának 1000 éve*, i. m. 255–295.
- Gergely Jenő: *A katolikus egyház Magyarországon 1944–1971*. Budapest, 1985, Kossuth.
- Gergely Jenő: *A Mindszenty per*. Budapest, 2001, Kossuth.
- Gergely Jenő: *A püspöki kar konferenciáinak jegyzőkönyveiből 1914–1945*. Budapest, 1984, Gondolat.
- Gergely Jenő: *Az 1950-es egyezmény. A szerzetesrendek feloszlata Magyarországon*. Budapest, 1990, Vigilia, 5.
- Gergely Jenő: *Katolikus egyház magyar társadalom. 1890–1986*, Budapest, 1989, Tankönyvkiadó.
- Gergely Jenő: Mindszenty József. In Sánta Ilona (szerk.): *Politikuspályák*. Budapest, 1984, Kossuth, 131–146.
- Gergely Jenő – Izsák Lajos: *A Mindszenty-per*. Budapest, 1989, Reform.
- Gergely Jenő – Kardos József – Rottler Ferenc: *Egyházak Magyarországon*. Budapest, 1997, Korona.
- Gerhards, J. – Neidhardt, F.: Strukturen und Funktionen moderner Öffentlichkeit. Fragestellungen und Ansätze. In Müller-Doohm, S. – Hanson, R. L. (Hrsg.): *Öffentlichkeit. Kultur. Massenkommunikation*. Oldenburg, 1991. 31–90.
- Gerhards, J.: Politische Öffentlichkeit. Ein system- und akteurstheoretischer Bestimmungsversuch. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft 34/1994* (Öffentlichkeit, öffentliche Meinung, soziale Bewegungen) 77 ff.
- Giesen, B.: *Die Entdinglichung des Sozialen. Eine evolutionstheoretische Perspektive auf die Postmoderne*. Frankfurt am Main, 1991.
- Giesen, B.: *Die Intellektuellen und die Nation. Eine deutsche Achsenzeit*. Frankfurt am Main, 1993.
- Giesen, B.: *Kollektive Identität. Die Intellektuellen und die Nation*. Frankfurt am Main, 1999.



- Gogarten, F.: *Die religiöse Entscheidung*. Jena, 1921.
- Gogarten, F.: *Ich glaube an den dreieinigen Gott*. Jena, 1926.
- Gogarten, F.: *Politische Ethik*. Jena, 1932, 19.
- Gogarten, F.: *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*. Stuttgart, 1953.
- Gönnér, J.: *Die Stunde der Wahrheit*. Peter Lang, Frankfurt am Main etc., 1995.
- Gönnér, J.: Religiöse Überzeugungen und gesellschaftliche Wertvorstellungen – Ein Ost-West-Vergleich anhand der Europäischenwertestudie 1991/92. *Kirchliche Zeitgeschichte* (1993) 61–70.
- Görföl Tibor – Kránitz Mihály: *Teológusok lexikona*. Budapest, 2002, Osiris.
- Grass, Hans: Paul Althaus als Theologe. *Nachrichten der Ev.-Luth. Kirche in Bayern* 21 (1966)
- Guardini, R.: *Berichte über mein Leben*. Mainz, 1995.
- Habermas, Jürgen: A metafizika utáni gondolkodás motívumai. In Bujalos István (szerk.): *A posztmodern állapot*. Budapest, 1993, Századvég–Gond, 188–201.
- Habermas, Jürgen: A szellemtudományok önreflexiója: a történettudományi értelemkritika. In Bacsó Béla (szerk.): *Filozófiai hermeneutika*. Budapest, 1990, Filozófiaoktatók Továbbképző és Információs Központja, 147–169.
- Habermas, J.: Selbstreflexion der Geisteswissenschaften: historische Sinnkritik. In: uő: *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt am Main, 1973. 204–234.
- Habermas, Jürgen: *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása*. Budapest, 1993, Századvég–Gondolat.
- Habermas, Jürgen: *A társadalomtudományok logikája*. Budapest, 1994, Atlantisz.
- Habermas, Jürgen: Egy befejezetlen projektum – a modern kor. Ford. Nyizsnyánszky F. In: Bujalos István (szerk.): *A posztmodern állapot*. Budapest, 1993, Századvég–Gond.
- Habermas, Jürgen: Hit, tudás – megnyitás. Ford. Schein Gábor. *Nagyvilág*, 2002. 12. sz.
- Haraszi Miklós: *A cenzúra esztétikája*. Budapest, 1986, Magvető.
- Haschild, W.-D. – Kretschmar, G. – Nicolaisen, C. (Hrsg.): *Die lutherischen Kirchen und die Bekenntnissynode von Barmen*. Göttingen, 1984
- Havasy Gyula: *A magyar katolikusok szenvedései 1944–1989*. Budapest, 1990, magánkiadás.
- Hegedűs András: *A történelem és a hatalom ígézetében*. Budapest, 1988, Kossuth.

- Heidegger, Martin: Az igazság. In „Költőien lakozik az ember”. Válogatott írások. Budapest–Szeged, 1994, T-Twins–Pompeji, 35–64.
- Hetényi Varga Károly: *Papi sorsok a horogkereszt és a vörös csillag árnyékában*. I–III. Abaliget, 1991–1996, Lámpás.
- Hetényi Varga Károly: *Szerzetesek a horogkereszt és a Vöröscsillag árnyékában*. Budapest, 2005, Lámpás.
- Hirsch, E.: *Deutschlands Schicksal. Staat, Volk und Menschheit im Lichte einer ethischen Geschichtsansicht*. Gött. 1920.
- Hirsch, E.: *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*. Gütersloh, 1949–1954.
- Hofstadter, R.: *Anti-Intellectualism in American Life*. New York, 1963.
- Horák Magda: *A magyar értelmiség veszteségei az 1940-es években*. A szerző kiadása. 1994.
- Horányi Özséb (szerk.): *Az egyház mozgástereiről a mai Magyarországon*. Budapest, 1997, Vigilia.
- Horkheimer, M.: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Frankfurt am Main, 1967.
- Horkheimer, Max – Adorno, Theodor W.: *A felvilágosodás dialektikája. Filozófiai töredékek*. Ford. Bayer J. et al. Budapest, 1990, Atlantisz.
- Horváth József (szerk.): *Mindszenty József. Hirdettem az Igét. Válszentbeszédék és körlevelek 1944–1975*. 1982, Vaduz.
- Horváth Richárd, dr.: *A lélek vasárnapjai*. Budapest, 1939.
- Horváth Richárd, dr.: *A mi mozgalmunk a néphez hűséges papok megmozdulása*. In *Katolikus papok a békéért*.
- Horváth Richárd, dr.: *Az örök ember*. Budapest, 1941.
- Horváth Richárd, dr.: *Életépítés. Elvek – gondolatok*. Budapest, 1934.
- Horváth Richárd, dr.: *Embertől Istenig*, Budapest, 1976, Ecclesia.
- Horváth Richárd, dr.: *Hiszek*. Budapest, 1959.
- Horváth Richárd, dr.: *Jelenlétünk a világban*. Budapest, 1968, Ecclesia.
- Horváth Richárd, dr.: *Keresztény ember a mában*. Budapest, 1963, Ecclesia.
- Horváth Richárd, dr.: *Keresztény magyarság*. Budapest, 1943.
- Horváth Richárd, dr.: *Laskai Ozsvát*. Budapest, 1932.
- Horváth Richárd, dr.: *Tízperces szentbeszédék*. Budapest, 1937.
- Hölscher, L.: *Öffentlichkeit und Geheimnis*. Stuttgart, 1979.
- Huhn, G.: *Es begann mit Hans Asmussen. Ein Bericht auf dem Wege zur einen Kirche*. Münster, 1981.
- Huszár Tibor (szerk.): *A magyar értelmiség a 80-as években*. Budapest, 1986, Kossuth.

- Huszár Tibor: *Fejezetek az értelmiség történetéből*. Budapest, 1977, Gondolat.
- Interjú Jelenits Istvánnal. *Heti Válasz*, 2005. 13. sz.
- Ispánki Béla: *Az évszázad pere*. Abaliget, 1995, Lámpás.
- Jacoby, R.: *The Last Intellectuals. American Culture in the Age of Academic*. New York, 1987.
- Johnson, P.: *Intellectuals*. London, 1988. magyarul: *Értelmiségiek*. Ford. Elekes Dóra et al. Budapest, 2002, Európa.
- Juhász Júlia: *Hitek, sorsok, vallomások*. Budapest, 1996, Belvárosi.
- Kahler Frigyes: *III/III-as történelmi olvasókönyv*. I–III. Budapest, 2001–2005, Kairosz.
- Kahler Frigyes: *Joghalál Magyarországon. 1945–1989*. Budapest, 1993, Zrínyi.
- Kamarás, István – Nikič, Mijo: *Sekten und neue Religiöse Bewegungen*. In Máté-Tóth, András – Mikluščák, Pavel: *Nicht wie Milch und Honig; Unterwegs zu einer Pastoraltheologie Ost(Mittel) Europas*. Ostfildern, 2000, 297–305.
- Kanyandago, P.: *Die Verantwortung von Christen in Gewaltsituationen. Eine Herausforderung für die Kirchen*. *Concilium*, 2003. 2. sz. 82–91.
- Karády Viktor: *Önazonosítás, sorsválasztás. A zsidó csoportazonosság történelmi alakváltozásai Magyarországon*. Budapest, 2001, Új Mandátum.
- Karády Viktor: *Zsidóság, modernizáció, polgárosodás*. Budapest, 1997, Cserépfalvi.
- Kasper, W.: *Jézus Krisztus Istene*. Budapest, 2003, Osiris.
- Kasper, W.: *Verkündigung als Provokation*. In uő: *Glaube und Geschichte*. Mainz, 1970, 224–242.
- Katholische Basisgruppen in Ungarn. In *Christliche Basisgemeinden in Osteuropa. Probleme des Friedens* (Hg. Von Pax Christi) 4 (1983) Frankfurt.
- Katolikus papok a békéért. A „Megvédjük a Békét” Mozgalom Országos Tanácsa és a Katolikus Papok Országos Békebizottsága*. Budapest, 1950.
- Kekes, John: *A liberalizmus ellen*. Budapest, 1999, Európa.
- Kellner, D.: *Media culture: Cultural studies. Identity and Politics between the Modern and the Postmodern*. Routledge, New York, 1995.
- Kenedi János: *Kis állambiztonsági olvasókönyv I–II*. Budapest, 1996, Magvető.
- Kierkegaard, Sören: *A keresztény hit iskolája*. Budapest, 1999, Atlantisz.



- Konrád György – Szelényi Iván: *Az értelmiség útja az osztályhatalomhoz*. Budapest, 1989, Gondolat.
- Konrád György: *Az autonómia kísértése. Antipolitika*. Budapest, 1989, Codex Rt.
- Kopp Mária – Skrabski Árpád: *Magyar lelkiállapot*. Budapest, 1995, Végeken Alapítvány.
- Korányi András: *Emléktöredékek*. Budapest, 1995, Littera Nova.
- Köpeczi Béla: *Új konzervativizmus és új jobboldal*. Budapest, 1982, Kossuth.
- Kránitz Mihály, dr. (szerk.): *25 éves a levelező tagozat. 1978–2003*. Budapest, 2003, Szent István Társulat.
- Krenski, Th.: *Hans Urs von Balthasar. Das Gottesdrama*. Mainz, 1996.
- Krötke, W.: Das Problem „Gesetz und Evangelium” bei Werner Elert und Paul Althaus. Zürich, 1965.
- Langemeyer, B.: *Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie*. Paderborn, 1963.
- Langguth, Gerd (Hrsg.): *Die Intellektuellen und die nationale Frage*. Frankfurt am Main, 1997.
- Lányi Gusztáv (szerk.): *Politikai pszichológia*. Budapest, 1996, Balassi.
- Lasch, Christopher: *Az önimádat társadalma*. Budapest, 1999, Európa.
- Le Goff, Jean: *Az értelmiség a középkorban*. Budapest, 1979, Magvető.
- Lele József, ifj.: *Az Úr készen találta őt. Bálint Sándor élete*. Kecskemét, 1996, Korda.
- Lénárd Ödön: *Erő az erőtlenségben*. Budapest, 1994, Országos Lelkipásztori Intézet – Márton Áron.
- Lénárd Ödön: *Mécs. Keresztény magatartás*. Budapest, 1996, Új Ember – Márton Áron.
- Lénárd Ödön: *Só és mécs. Keresztény magatartás*. Budapest, 1996, Új Ember – Márton Áron.
- Lénárd Ödön: *Só. Keresztény magatartás*. Budapest, 1994, Áron László.
- Lendvai, Paul: *Feketelistákon. Egy közép-európai élményei*. Budapest, 1997, Pesti Szalon.
- Lengyel László – Várszegi Asztrik: *Beszélgetőkönyvecske*. Budapest, 1999, Helikon.
- Lengyel László: *A rendszerváltó elit tündöklése és bukása*. Budapest, 1996, Helikon.
- Lengyel László: *Mozgástér és kényszerpálya*. Budapest, 1997, Helikon.
- Lepénies, W.: *Aufstieg und Fall der Intellektuellen in Europa*. Frankfurt – New York – Paris, 1992.
- Lipset, S. M. – Basu, A.: The Roles of the Intellectual and Political Roles. In Gella, A. (ed.): *The Intelligentsia and the Intellectuals*.

- Theory, Method and Case Study*. London – Beverly Hills, 1976, 111–150.
- Lipthay Endre: A Mindszenty-per az osztrák sajtó tükrében. In Török József (szerk.): *Mindszenty József emlékezete*. Budapest, 1995, Márton Áron, 43–59.
- Lipthay Endre: Mindszenty József életrajti kronológiája. In Török József (szerk.): *Mindszenty József emlékezete*. Budapest, 1995, Márton Áron, 165–188.
- Lovik Sándor – Horváth Pál (szerk.): *Hívők, egyházak ma Magyarországon*. Budapest, 1990, MTA Filozófiai Intézet.
- Lubac, H. de: *Glauben aus der Liebe*. Ford. H. U. v. Balthasar. Einsiedeln, 1992, Johannes Verlag.
- Luhmann, N.: Öffentliche Meinung. *Politische Vierteljahresschrift*, 11 (1970) 9–34.
- Lübbe, H.: *Religion nach der Aufklärung*. Graz–Wien–Köln, 1987.
- Lyotard, Jean-François: A posztmodern állapot. Ford. Bujalos I. – Orosz L. In Bujalos István (szerk.): *A posztmodern állapot*. Budapest, 1993, Századvég, 7–145.
- Mackenthun, W. – K. Röttgers: Art. Intelligenz, Intelligentsia, Intellektueller. V. In *Historischer Wörterbuch für Philosophie*. Bd. 4. Basel, 1976.
- Mádr, O.: Ars non moriendi der Kirche. *Diakonia*, 22 (1991), 233–236.
- Maier, H. (Hrsg.): *Totalitarismus und Politische Religionen*. Paderborn, Schöningh, Bd. I: *Konzepte des Diktaturvergleichs* (1996); Bd. II: *Konzepte des Diktaturvergleichs* (1997); Bd. III: *Deutungsgeschichte und Theorie* (2003).
- Maier, H.: *Das Doppelgesicht des Religiösen. Religion – Gewalt – Politik*. Freiburg, 2004.
- Maier, H.: Politische Martyrer? Erweiterungen des Martyrerbegriffs in der Gegenwart. *Stimmen der Zeit*, 2004. 5. sz., 291–305.
- Maier, H.: *Politische Religionen*. Freiburg, 1995.
- Maier, H.: Politische Religionen. In uő (Hrsg.): *Totalitarismus und Politische Religionen*, 299–310.
- Malia, M.: What is Intelligentsia. In Pipes, R. (ed.): *The Russian Intelligentsia*. New York, 1961.
- Marcuse, Herbert: *Az egydimenziós ember*. Budapest, 1990, Kossuth.
- Marx, Karl: A német ideológia. In *Marx és Engels válogatott művei*. 1. kötet. Kossuth, Budapest, 1977.
- Máté-Tóth András: Bokorból bozótba? *Távlatok*, 1995/6, 768–773.
- Máté-Tóth, András: *Bulanyi und die Bokor-Bewegung. Eine pastoral-*

- theologische Würdigung*. Wien, 1996; Aufbruch 2. Szeged/Wien 1997.
- Máté-Tóth, András: Das II. Vatikanische Konzil in Ungarn. In *Zeiten des Übergangs. Festschrift für Franz Georg Friemel zum 70. Geburtstag*, Leipzig, 2000, 394–405.
- Máté-Tóth, András: *Den Himmel offen halten. Ein Plädoyer für Kirchenentwicklung in Europa* (I. Baumgartnerrel és Ch. Friesllei), Innsbruck, 2000.
- Máté-Tóth, András: *Die Zeichen der Zeit und die katholische Kirche in Ungarn*. Dissertation (kézirat), Wien, 1991.
- Máté-Tóth, András: Ecclesiogenese. Pastorale Strategien für eine Kirche des 21. Jahrhunderts. *Actio – Zeitschrift für Akademiker* 42 (1998), 27–35.
- Máté-Tóth András: Egyház és társadalom katolikus szemszögből. In Erdei L., T. (szerk.): *Vallásszabadság, társadalom és hatalom*. Budapest, 2000, 80–88.
- Máté-Tóth, András: Eine Theologie der Zweiten Welt. *Concilium* 36 (2000), 278–286.
- Máté-Tóth, András: Gott nach dem Kommunismus. Religion in den Ländern Ost(Mittel)Europas. In *Wende-Zeit. Wie Christen Europa verändern*. München, 2000, 172–175.
- Máté-Tóth, András: Freie Theologie in der freien Kirche. *Theologie und Glaube*, 89 (1992), 329–335.
- Máté-Tóth, András: Idee und Praxis der Gewaltlosigkeit der BUSCH-Bewegung. In *Wilco de Jonghe* (ed.): *Pax Christi Nederlands*, 1989, 99–105.
- Máté-Tóth, András: Ist eine Theologie „after Gulag“ möglich? *Diakonia* 31 (2000), 437–443.
- Máté-Tóth András: Katolikus autonómia-mozgalom néhány teológiai aspektusa. In Sarnyai, Cs. M. (szerk.): *Állam és egyház a polgári átalakulás korában Magyarországon 1848–1918*. Budapest, 2001, 157–180.
- Máté-Tóth András: Katolikus konfliktuskultúra. *Egyházforum* 9 (1994), 30–44.
- Máté-Tóth András: Kisközösségek a közéletben. *Teológia* 23 (1989) 188–192.
- Máté-Tóth, András: Konzilsrezeption, Ost(Mittel)Europa, Informationes Theologiae Europae. *Internationales ökumenisches Jahrbuch für Theologie* (2000) 129–151.
- Máté-Tóth, András: Ost-Mittel-Europa – Kairos für die Theologie. *Theologisch-Praktische Quartalschrift* 150 (2002), 35–44.



- Máté-Tóth András: Pártprogramok az egyházakról, *Egyházforum* 9 (1994), 81–86.
- Máté-Tóth András: Szószegők? A nők papok II. nemzetközi kongresszusának háttére. *Egyházforum* 5 (1990) 4, 96–102.
- Máté-Tóth, András: Säkulare Kultur in Ost-Mittel-Europa, Ost-West. *Europäische Perspektiven* 1 (2000), 264–276.
- Máté-Tóth, András: Theologia familiaris. Die Familie als Subjekt der theologie. Katholischer Akademikerverband – Manuskripte 2/96, 68–81.
- Máté-Tóth, András: *Theologie in Ost(Mittel)Europa. Ansätze und Traditionen*. Eine Veröffentlichung des Pastoralen Forums Wien, Ostfildern, 2002.
- Máté-Tóth András: Töprengés a vallási változásokról. *Tiszatáj* 48 (1994), 74–79.
- Máté-Tóth, András: *Unterwegs zur Pastoraltheologie in der postkommunistischen Länder Europas*. I–III. (P. M. Zulehnerrel) Wien, Szeged, 1997, 1998, 2000.
- Máté-Tóth, András – Juhant, Janez: Widerstand und Konformismus. In Máté-Tóth–Mikluščak: *Kirche im Aufbruch. Zur pastoralen Entwicklung in Ost(Mittel) Europa – eine qualitative Studie*, i. m. 318–338.
- Máté-Tóth, András – Mikluščak, Pavel: *Nicht wie Milch und Honig: Unterwegs zu einer Pastoraltheologie Ost(Mittel) Europas*. Ostfildern, 2000.
- Máté-Tóth, András: Ungarns Kirche zwischen Ultramontanismus und kreativer Autonomie, *Pastoralblatt* 43 (1991) 309–316.
- Mazzoleni, Gianpietro: *Politikai kommunikáció*. Budapest, 2002, Osiris.
- Melich, Anna: A személyiség és a szocializációs folyamat közötti kölcsönhatás. In Szabó Ildikó – Csákó Mihály (szerk.): *A politikai szocializáció. Válogatás a francia nyelvterület szakirodalmából*. Budapest, 1999, Új Mandátum, 162–203.
- Mészáros István: *...kimaradt tananyag... A diktatúra és az egyház*. I–III. Budapest, 1994–1995, Márton Áron.
- Metz, J. B.: Brot des Überlebens. Das Abendmahl der Christen als Vorzeichen einer anthropologischen Revolution. In uő: *Jenseits bürgerlicher Religion*, i. m. 94–110.
- Metz, J. B.: *Szenvedéstörténet és megváltástörténet*. Budapest, 2005, L'Harmattan.
- Metz, J. B.: *Az új politikai teológia alapkérdései*. Budapest, 2004, L'Harmattan.

- Metz, J. B.: *Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums*. Mainz, 1984.
- Metz, J. B.: Politische Theologie. In *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*. Bd. 3. Freiburg i. Br., 1969, 1232–1240.
- Metz, J. B.: Religion und Politik auf dem Boden der Moderne. In Brix, E. – Mantl, W. (Hrsg.): *Liberalismus, Interpretationen und Perspektiven*. Wien–Köln–Graz, 1996, 229–243.
- Metz, J. B.: *Zur Theologie der Welt*. Mainz–München, 1985.
- Milgram, S.: *Obedience to authority*. New York, 1974.
- Milgram, S.: *Obedience to authority*. New York, 1974.
- Mindszenty József: *Emlékirataim*. Budapest, 1989, Szent István Társulat.
- Mócsy Imre SJ: *Beadványom*. Bécs, 1989.
- Molnár Tamás: *A liberális hegemonia*. Budapest, 1993, Gondolat.
- Molnár Tamás: *A modernség politikai elvei*. Budapest, 1998, Európa.
- Molnár Tamás: *Az értelmiség alkonya*. Budapest, 1996, Európa.
- Molnár Tamás: *Teisták és ateisták*. Budapest, 2002, Európa.
- Moltmann, J. (Hrsg.): *Bekennendne Kirche Wagen*. München, 1984.
- Müller, Ch.-R.: *Dietrich Bonhoeffers Kampf gegen die nationalsozialistische Verfolgung und Vernichtung der Juden. Bonhoeffers Haltung zur Judenfrage im Vergleich mit Stellungnahmen aus der evangelischen Kirche und Kreisen des deutschen Widerstandes*. München, 1990.
- Müller, M. – Vossenkuhl, W.: art. Person. In *Handbuch philosophischer Grundbegriffe II*. München, 1973, 1059–1070.
- Nagy, G.: Theologisches Denken und kirchliche Praxis in Ungarn. *Diakonia*, 7 (1976), 107–111.
- Neidhard, F.: Öffentlichkeit und Öffentlichkeitsprobleme der Wissenschaft. In Zapf, W. – Dierkes, M. (Hrsg.): *Institutionenvergleich und Institutionendynamik*. Berlin, 1994, 39–56.
- Nemeskürty István: *Búcsúpillantás: a Magyar Királyság és kormányzója 1920–1944*. Budapest, 1995, Szabad Tér.
- Németh Lajos, dr.: *Papok a rács mögött (1948–1950)*. Budapest, 1991.
- Nichtweiß, B.: *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*. Freiburg–Basel–Wien, 1992.
- Nicolaisen, C.: *Der Weg nach Barmen. Die Entstehungsgeschichte der Theologischen Erklärung von 1934*. Neukirchen, 1985.
- Nietzsche, Friedrich: *Az Antikrisztus*. Ford. Csejtei Dezső. Máriabesnyő, 2005, Attraktor.
- Norden, G. van: Der politische Karl Barth in den Offenen Briefen. *Evangelische Theologie*, 61 (2003) 34–55.

- Nyíri Tamás: *A filozófiai gondolkodás fejlődése*. Budapest, 1973, Szent István Társulat.
- Nyíri Tamás: *A keresztény ember küldetése a világban*. Budapest, 1978, Szent István Társulat.
- Nyíri Tamás: *Az idők jelei*. Budapest, 1971.
- Nyíri Tamás: Értelmiség az egyházban. In Békés–Horváth (szerk.): *Megújuló egyház a megújuló társadalomban*, i. m. 13–26.
- Nyíri Tamás: Im Zeichen des „realen Dialogs”. *Diakonia*, 15 (1984), 321–323.
- Nyíri Tamás: *Ki ez az ember?* Budapest, 1976, Szent István Társulat.
- Nyíri Tamás: *Mélylélektan és ateizmus. Sigmund Freud kultúraelmélete*. Budapest, 1993, Herder.
- Nyíri, T.: Ein theologischer Fernkurs in Ungarn. *Diakonia*, 10 (1979), 337–340.
- Oegema, G. S.: *Zwischen Hoffnung und Gericht. Untersuchungen zur Rezeption der Apokalyptik im frühen Christentum und Judentum*. Neukirchen-Vluyn, 1999.
- Orbán József Gyula: *Katolikus papok Békemozgalma Magyarországon 1950–1956*. Budapest. 2001, METEM.
- Ormos Mária: *Magyarország a két világháború korában 1914–1945*. Debrecen, 1998, Csokonai.
- Pál József: *Békepapok. Katolikus békepapok Magyarországon (1950–1989)*. Budapest, 1995, Egyházforum.
- Pálos Antal SJ: „Viharon vészen át”. *Jezsuiták a szétszórásban*. Kecskemét, 1992, JTMR.
- Péguy, Ch.: *Oeuvres en prose 1909–1914*. Paris, 1957.
- Percheron, Annick: Szocializáció és politikai szocializáció. In Szabó Il-dikó – Csákó Mihály (szerk.): *A politikai szocializáció. Válogatás a francia nyelvterület szakirodalmából*. Budapest, 1999, Új Mandátum, 9–18.
- Perkin, H.: *The Third Revolution. Professional Elites in the Modern World*. London – New York, 1996.
- Peters, B.: Der Sinn von Öffentlichkeit. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft 34/1994* (Öffentlichkeit, öffentliche Meinung, soziale Bewegungen) 42–76.
- Peters, T. R.: *Johann Baptist Metz. Theologie des vermissten Gottes*. Mainz, 1998.
- Peterson, E.: Der Monotheismus als politisches Problem. In *Theologische Traktate*. Freiburg, 1951, 45–147.
- Peterson, E.: Zeuge der Wahrheit. In uő: *Theologische Traktate*. Freiburg, 1951, 165–224.



- Petruch Antal SJ: *Száz év a magyar jezsuiták múltjából*. I–II. Kecskemét, 1994.
- Pipes, R. (ed.): *The Russian Intelligentsia*. New York, 1961.
- Pollack, Detlef – Borowik, Irena – Jagodzinski, Wolfgang (Hrsg.): *Religiöser Wandel in den Postkommunistischen Ländern Ost- und Mitteleuropas*. Würzburg, 1998.
- Pottmeyer, H. J.: Die Mitsprache der Gläubigen in Glaubenssachen. *IKaZ Communio*, 25 (1996) 134–147.
- Prepuk Anikó: *A zsidóság Közép- és Kelet-Európában*. Budapest, 1997, Csokonai.
- Puskely Mária: *Marcell atya. Élete és lelkiisége*. Bécs, 1986, Prugg Verlag.
- Rahner, K. – Lehmann, K.: Geschichtlichkeit der Vermittlung. In *Mysterium Salutis*. Bd. 1. Zürich–Köln, 1965, 727–783.
- Rahner, K.: Das Verhältnis von personaler und gemeinschaftlicher Spiritualität und Arbeit in den Orden. In *Schriften zur Theologie*. X, 467–490.
- Rahner, K.: Der Auftrag des Schriftstellers und das christliche Dasein. In *Schriften zur Theologie VII*. Einsiedeln, 394–400.
- Rahner, K.: Gott wohnt im nebelhaften Land der Vergewichlichkeit. Gedanken zu einem Jugenshaus. In uő: *Sehnsucht nach dem geheimnisvollen Gott*. (Hrsg. von H. Vorgrimler). Freiburg–Basel–Wien, 1990, 167–172.
- Rahner, K.: Marxistische Utopie und christliche Zukunft des Menschen. In uő: *Schriften zu Theologie*. VI. Einsiedeln, 1968, 77–88.
- Rahner, K.: Neue Ansprüche der Pastoraltheologie an die Theologie als ganze. In uő: *Schriften zur Theologie IX*. Einsiedeln, 1972, 127–147.
- Rahner, K.: Zur Situation des katholischen Intellektuellen. In *Schriften zur Theologie VII*. Einsiedeln, 368–385.
- Rahner, Karl: *A hit alapjai*. Ford. Endreffy Zoltán. Budapest, 1983, Szent István Társulat.
- Rahner, Karl: Intellektuális becsületesség és keresztény hit. In uő: *Isten: rejtelem. Öt tanulmány*. Szerk. és ford. Várnai J. Budapest, 1994, Egyházfórum, 1–17.
- Rainer M. István (szerk.): *„Hatvanas évek” Magyarországon*. Budapest, 2004, 1956-os Intézet.
- Révai Valéria: *Törvénytelen szocializmus. A Tényfeltáró Bizottság jelentése*. Budapest, 1991, Zrínyi – Új Magyarország.
- Révész Sándor: *Aczél és korunk*. Budapest. 1997, Sík.
- Ricoeur, Paul: A tanúság hermeneutikája. In *Ikonológia és műértelmezés*. 1–3. Szeged, 1987, JATE, 1. kötet, 273–313.

- Rohls, J.: *Protestantische Theologie der Neuzeit*. Bd. II. Tübingen, 1997.
- Római, Jenő: Mussten die Bischöfe handeln? *Vaterland*, 1982. 04. 24. (Luzern)
- Ruszthy Gyuláné, dr.: *Nők krónikája*. Budapest, 1996.
- Sabour, M'Hammed: Between Patronage and Autonomy: the Position of Intellectuals in Modern Society. In Lawrence, Ph. – Döbler, M.: *Knowledge and Power. The Changing Role of European Intellectuals*. Aldershot–Brookfield, USA–Singapore–Sydney, 1996, 11–24.
- Safranski, Rüdiger: *Nietzsche. Szellemi életrajz*. Ford. Györffy Miklós. Budapest, 2002, Európa, 297–328.
- Sander, H.-J.: Die Zeichen der Zeit. Die Entdeckung des Evangeliums in den Konflikten der Gegenwart. In Fuchs, G. – Lienkamp, A. (Hrsg.): *Visionen des Konzils: 30 Jahre Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“*. Münster, 1997, 85–102.
- Schaeffler, Richard: *A vallásfilozófia kézikönyve*. Ford. Czákó István, Hankovszky Tamás, Görföl Tibor. Budapest, 2003, Osiris.
- Schall, B.: Das Dilemma der christlichen Intellektuellen. *Concilium*, 18 (1982), 265–269.
- Schelsky, H.: Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar? In *Auf der Suche nach Wirklichkeit*. Düsseldorf, 1965.
- Schelsky, H.: *Orstbestimmung der deutschen Soziologie*. Düsseldorf, 1959.
- Schelsky, H.: Zur Entstehungsgeschichte der bundesdeutschen Soziologie. Ein Brief an M. Rainer Lipsius. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 32 (1980).
- Schindler, A. (Hrsg.): *Monotheismus als theologisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie*. Gütersloh, 1978.
- Schneider-Flume, G.: *Die politische Theologie Emanuel Hirschs 1918–1933*. Bern – Frankfurt am Main, 1971.
- Schneider-Flume, G.: Kritische Theologie contra theologischen-politischen Offenbarungsglauben. Eine vergleichende Strukturanalyse der politischen Theologie P. Tillichs, E. Hirschs und R. Shaulls. *Evangelische Theologie*, 33 (1973) 114–137.
- Shils, E. A.: *The Intellectuals and The Power and Other Essay*. Chicago, 1972.
- Sobrinho, J.: Die Märtyrer: eine Herausforderung für die Kirche. *Concilium*, 2003. 2. sz. 121–132.
- Sontag, Susan: *A pusztulás képei*. Budapest, 1969, Európa.
- Standeisky Éva: *Az írók és a hatalom. 1956–1963*. Budapest, 1996, 1956-os Intézet.

- Stephan, H.-U. (Hrsg.): *Das Wort für alle. Barmen 1934–1984*. Neukirchen, 1986.
- Szabó Ferenc SJ (szerk.): *Kortárs magyar jezsuiták*. I–II. Eisenstadt, 1991.
- Szabó Ferenc SJ: *Üldözött jezsuiták vallomásai*. Kecskemét, 1995, JTMR.
- Szabó Ferenc – Mózes Gergely: Prohászka Ottokár. *Magyarország Apostola és tanítója*. Szeged, 2002, Agapé.
- Szabó Ildikó – Csákó Mihály (szerk.): *A politikai szocializáció. Válogatás a francia nyelvterület szakirodalmából*. Budapest, 1999, Új Mandátum.
- Szalai Erzsébet: *Az elitek átváltozása*. Budapest, 1996, Cserépfalvi.
- Szántó Konrád, dr. OFM: *Az 1956-os forradalom és a katolikus egyház*. Miskolc, 1992, Szent Maximilian.
- Szántó Konrád: *A kommunizmusnak sem sikerült. (A Magyar Katolikus Egyház története 1945–1991)*. Miskolc, 1992, Új Misszió Alapítvány.
- Szendy József: *Számvetés*. Veszprém, 2003, magánkiadás.
- Szennay, A.: Kirche in Ungarn. *Theologisch-praktische Quartalschrift*, 139 (1991), 128–133.
- Szennay András: A megújulás első feltétele a szemléletváltás. *Magyar Kurír*, 1989, 100–107.
- Szociológiai lexikon*. Ford. Balla Katalin et al. Budapest, 1998, Corvina.
- Thompson, J. B.: *Ideology and Modern Culture: Critical Social Theory in the Era of Mass Communication*. Stanford, 1990.
- Tomka M.: *Magyar katolicizmus*. Budapest, 1991.
- Tomka M.: *Csak katolikusoknak*. Budapest, 1995.
- Tomka, M.: *Religion und Kirche in Ungarn. Ergebnisse Religionssoziologischer Forschung 1969–1988*. Wien, 1991.
- Tomka, M. – Zulehner, Paul M.: *Religion in den Reformländern Ost-(Mittel)Europa*. Ostfildern, 1999.
- Tomka, M. – Zulehner, Paul M.: *Religion im gesellschaftlichen Kontext Ost-(Mittel)Europa*. Ostfildern, 2000.
- Tomka, M.: Bürcen und Chancen der Kirche in Ost-Mitteleuropa. *Akademie Report/Evangelische Akademie*, Wien (2002) 2.
- Tomka M.: Egyházi válaszok és stratégiák a társadalmi problémák megoldásában. *Confessio*, 26 (2002) 3.
- Tomka, M.: Kirchenalltag zwischen Friedenspriester und Märtyrer. *Ostkirchenkunde*, 51 (2002) 1.
- Tomka M.: Zsinati megújulás Magyarországon. *Távlatok*, 58 (2002) 4.
- Tomka, M.: Post-Communist Europe and the continued existence of atheism. *Concilium*, (2004) 2.



- Tóth Gyula (szerk.): *Írók pórázon. A Kiadói Főigazgatóság irataiból. 1961–1970.* Budapest, 1992, MTA Irodalomtudományi Intézet.
- Török, Péter – Vaiš, Irena: Internationale Beziehungen. In Máté-Tóth, András – Mikluščak, Pavel: *Nicht wie Milch und Honig; Unterwegs zu einer Pastoraltheologie Ost(Mittel) Europas.* Ostfildern, 2000, 275–287.
- Trappe, T.: Wahrheit und Geschichte. In Laarmann, M. – Trappe, T. (Hrsg.): *Erfahrung – Geschichte – Identität. Zum Schnittpunkt von Philosophie und Theologie. Festschrift für Richard Schaeffler.* Freiburg–Basel–Wien, 1997.
- Treffert, D.: „Wir sind weitergekommen auf einem holprigen Weg.“ Ein Gespräch mit Staatssekretär Imre Miklós, dem Leiter des ungarischen Amtes für Kirchenfragen. *Herder Korrespondenz*, 39 (1985), 364–370.
- Treffert, D.: Ungarn: Einigkeit – das Schlüsselpapier der Kirche. *Herder Korrespondenz*, 35 (1981), 153–155.
- V. Bálint Éva: *Rendiség a romokon.* Budapest, 1994, Pesti Szalon.
- Vajda Mihály: A történelem vége? Közép-Európa 1989. *Korunk*, 1992, 12. sz. 151–159.
- Vajda Mihály: *Orosz szocializmus Közép-Európában.* Budapest, 1994, Századvég–Osiris.
- Vincellér Béla: *Szálasi hat hónapja 1944. október – 1945. május.* Budapest, 1996, Volos.
- Voss, G.: Das Gedächtnis der Märtyrer in der römisch-katholischen Kirche. *Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte.* Mitteilungen 21/2003.
- Wiederkehr, D.: Spektrum kirchlicher Existenztypen. In *Mysterium Salutis.* Band IV/1. Einsiedeln, 1968.
- Wildmann, J.: Die Basisgruppen unter Druck. *Publik Forum*, 23 (1981).
- Wilfred, F.: Das Martyrium in den religiösen Traditionen. *Concilium* 2003. 2. sz. 64–73.
- Winter, J.: *Die Barmer Theologische Erklärung.* Heidelberg, 1986.
- Zombori István (szerk.): *Magyarország és a Szentszék kapcsolatának 1000 éve.* Budapest, 1996, METEM.
- Zulehner, P. (Hrsg.): *Solidarität. Option für die Modernisierungsverlierer.* Innsbruck, 1996.
- Zulehner, Paul M. – Denz, Hermann – Beham, Martina – Friesl, Christian: *Vom Untertan zum Freiheitskünstler. Eine Kulturdiagnose anhand der Untersuchungen „Religion im Leben der Österreicher 1970 bis 1990.* Freiburg–Basel–Wien, 1991.

Zulehner, Paul M. – Denz, Hermann: *Wie Europa lebt und glaubt*. Düsseldorf, 1994.

Zulehner, Paul M.: Vorwort. In Máté-Tóth A.: *Theologie in Ost (Mittel) Europa: Ansätze und Traditionen*. Ostfildern, Schwabenverlag, 2002.





Minden jog fenntartva. Bármilyen másoláshoz,  
sokszorosításhoz, illetve adatfeldolgozó rendszerben való  
tároláshoz a kiadó előzetes írásbeli hozzájárulása szükséges.

Osiris Kiadó, Budapest

*[www.osiriskiado.hu](http://www.osiriskiado.hu)*

Az 1795-ben alapított Magyar Könyvkiadók  
és Könyvterjesztők Egyesülésének tagja.

A kiadásért felel Gyurgyák János

A borítón Csontváry *A Panaszfal bejáratánál Jeruzsálemben*  
című festményének részlete látható

A nyomdai előkészítés az Osiris Kft. munkája

Tördelő Sörfőző Zsuzsa

Nyomta és kötötte az Eto-Print Kft.

Felelős vezető Balog Mihály

ISBN 963 389 718 1







## VALLÁSTÖRTÉNET

A sorozat kapható kötetei

Assmann, Jan

**Mózes, az egyiptomi**

Chadwick, Henry

**A korai egyház**

Chadwick, Owen

**A reformáció**

Eliade, Mircea

**A samanizmus**

Eliade, Mircea

**Okkultizmus, boszorkányság  
és kulturális divatok**

Vermes Géza

**A passió**

Vermes Géza

**A qumráni közösség és a holt-tengeri  
tekercek története**

Vermes Géza

**A zsidó Jézus**

Vermes Géza

**Jézus hiteles evangéliuma**

ISBN 963 389 718 1



9 789633 897188

2180 Ft